BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES RELIGIEUSES

CINQUIÈME VOLUME

LES

ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

ÉTUDE SUR LA FORMATION

DU

GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE

AU SEIN DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

DANS L'EMPIRE ROMAIN

(PREMIÈRE PARTIE)

PAR

JEAN RÉVILLE

Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études
(Section des Sciences religieuses)

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1894

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

CINQUIÈME VOLUME

LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

PREMIÈRE PARTIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Logos d'après Philon d'Alexandrie. — *Genève*, Schuchardt, 1877, in-8° de 94 pages.

De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnæ martyrium tulit. — *Genevæ*, typ. Schuchardt, 1880, in-8° de 65 pages.

La Doctrine du Logos dans le quatrième Évangile et dans les Œuvres de Philon. — *Paris*, Fischbacher, 1881, gr. in-8° de 181 pages.

La Religion à Rome sous les Sévères. — *Paris*, Leroux, 1886; gr. in-8° de 302 p. Ouvrage traduit en allemand par M. le Dr Gustav Krüger : *Die Religion zu Rom unter den Severern.* — *Leipzig*, Hinrichs, 1888.

Études sur les origines de l'Épiscopat. — La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche. — *Paris*, Leroux, gr. in-8° de 86 pages (épuisé).

La Résurrection d'une Apocalypse. Le Livre d'Hénoch. Conférence faite à la Société des Études Juives, le 19 novembre 1893. — *Paris*, Durlacher, 1894.

Revue de l'Histoire des Religions, publiée sous la direction de M. Jean Réville depuis 1884, t. IX à XXX. — *Paris*, Leroux : 2 vol. en 6 livraisons par an.

CHALON-SUR-SAONE, IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU.

LES

ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

ÉTUDE SUR LA FORMATION

DU

GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE

AU SEIN DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

DANS L'EMPIRE ROMAIN

(PREMIÈRE PARTIE)

PAR

JEAN RÉVILLE

Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études

(Section des Sciences religieuses)

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1894

PRÉFACE

Dans une série d'articles publiés en 1890 dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, et en tirage à part chez Leroux (1891), j'ai cherché à déterminer la valeur du témoignage fourni par les Épîtres d'Ignace d'Antioche sur la situation ecclésiastique des premières communautés chrétiennes en Asie-Mineure, au commencement du IIe siècle. Ce travail était, dans ma pensée, la préface d'une œuvre plus étendue, dans laquelle je me proposais de tracer l'histoire complète des *Origines de l'Épiscopat*. Il m'avait paru utile de déblayer le terrain, déjà suffisamment encombré, de toutes les difficultés critiques soulevées par les Épîtres ignatiennes, avant d'entreprendre l'examen du problème complexe et délicat de la constitution primitive des Églises chrétiennes. Leur témoignage est d'une si grande importance, qu'il est indispensable de prendre position à leur égard aussitôt que l'on prétend décrire la genèse du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne, et les recherches critiques auxquelles il faut se livrer, pour asseoir son jugement sur la nature et la portée de ces écrits, sont si compliquées qu'il est impossible de les faire rentrer dans une histoire

générale des origines de l'épiscopat, sans rompre le fil de l'exposition et compromettre l'harmonie du récit.

Plusieurs années se sont écoulées avant que j'aie pu réaliser le plan formé dès 1890. En publiant aujourd'hui dans la *Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses,* le travail d'ensemble que j'annonçais alors, je reprends en quelque sorte, dans la collection où nous présentons au public quelques-uns des fruits de nos études, l'enquête à laquelle je me suis livré dans nos modestes et tranquilles conféreuces de la Sorbonne pendant les années 1886 à 1889. Tous les documents qui seront étudiés dans ce travail ont été dépouillés et interprétés de concert avec les élèves. Ce livre est né à la section des sciences religieuses. Puisse-t-il ne pas être trop indigne de la maison qui a abrité sa naissance, de cette maison vraiment moderne où l'histoire religieuse est étudiée dans la pleine liberté de l'esprit scientifique, sans entraves confessionnelles, avec le respect que la science doit aux plus hautes manifestations de la vie morale de l'humanité !

LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

ÉTUDE SUR LA FORMATION DU GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE

AU SEIN DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

I

LE PROBLÈME

1. *Les Solutions confessionnelles.* — De tous les gouvernements qui exercent aujourd'hui leur empire dans le monde occidental l'épiscopat chrétien est le plus ancien. Si la légitimité du pouvoir devait se mesurer à sa durée, aucune forme gouvernementale n'aurait de titres plus imposants à faire valoir. Voici dix-huit siècles que les premiers évêques firent leur apparition dans le monde antique, au sein des petites communautés agitées et troublées du christianisme naissant; et depuis ces modestes débuts l'institution épiscopale n'a cessé de s'étendre. La société antique est entrée dans son repos ; l'Empire romain s'est écroulé ; la face du monde s'est renouvelée à plusieurs reprises ; les Barbares ont bousculé la civilisation ; l'islamisme a fauché la moitié de la chrétienté ancienne ; la découverte de nouveaux continents a brisé les cadres étroits où se renfermait le monde catholique du moyen âge ; la Renaissance a balayé la science de l'Église triomphante et fait éclore l'esprit moderne ; la

Réformation a enlevé à l'Église romaine la moitié de son domaine et la Révolution française lui a ravi ses privilèges : l'épiscopat catholique est toujours debout, survivant à toutes ces révolutions, aussi fortement organisé que par le passé, étendant son pouvoir sur un domaine plus vaste qu'autrefois et compensant par une concentration plus rigoureuse que jamais l'affaiblissement de son pouvoir matériel.

Cette durée exceptionnelle, à laquelle on ne pourrait guère opposer que la longévité plus grande encore du pouvoir exercé en Chine par le Fils du ciel, contribue certainement à l'autorité de l'épiscopat, même de nos jours. Si dans certains milieux on repousse volontiers ce qui est ancien, comme indigne d'être conservé dans le monde moderne, ailleurs, dans la grande masse comme parmi les esprits cultivés, par instinct ou en vertu d'un raisonnement réfléchi, on est au contraire porté à considérer comme nécessaire ce qui existe depuis si longtemps. Aux nouveautés discutables on préfère les institutions qui ont fait leurs preuves séculaires, sans se demander si l'organisation qui convenait aux conditions sociales du passé s'adapte encore aussi bien aux conditions toutes différentes de la société actuelle. Pour un grand nombre de nos contemporains la religion est inséparable du christianisme traditionnel, le christianisme inséparable de l'Église du passé, l'Église inséparable de l'épiscopat. Et de même que l'on ne conçoit pas un christianisme différent de celui que l'on professe actuellement, de même on n'imagine pas que l'épiscopat ait jamais été différent de ce qu'il est de nos jours. Spontanément l'esprit associe à l'idée d'une si longue durée l'idée d'immutabilité.

L'Église romaine elle-même, il faut le reconnaître, ne pousse pas ses prétentions jusque-là. Elle professe que, dans ses institutions comme dans son enseignement, il y a eu développement, épanouissement progressif des vérités religieuses que Dieu lui a confiées et croissance régulière de

l'organisme ecclésiastique dont les fondements ont été posés par les apôtres. Mais, si elle ne prétend pas à l'immutabilité, elle ne saurait admettre qu'il y ait contradiction entre les diverses phases de son évolution dogmatique ou ecclésiastique, et elle est obligée de retrouver à ses origines, au moins le germe de son développement ultérieur. Cette obligation est particulièrement pressante lorsqu'il s'agit de l'institution du gouvernement épiscopal. L'épiscopat, en effet, est la clef de voûte de tout l'édifice ecclésiastique dans le catholicisme romain. Qu'est-ce qui garantit la vérité de l'enseignement de l'Église, l'efficacité de ses sacrements, la valeur de ses pratiques, l'excellence de ses rites ? C'est la régularité de la succession épiscopale. Les dogmes, les sacrements, les institutions de l'Église ne sont pas des inventions humaines; le pouvoir surnaturel que s'attribue l'Église, de définir la vérité religieuse et de communiquer aux hommes pécheurs la grâce divine qui les sauve, elle ne le tient pas d'elle-même. Toute cette puissance lui vient de Dieu par Jésus-Christ qui a révélé la vérité à ses disciples, et transmis le pouvoir de conférer la grâce divine à ses apôtres, lesquels à leur tour ont légué ces trésors aux évêques institués par eux pour être leurs successeurs. Ces premiers évêques ont transféré leurs pouvoirs à d'autres, de génération en génération jusqu'à nos jours, et c'est ainsi que l'Église catholique, aujourd'hui encore, se déclare en possession de la vérité absolue et prétend seule faire bénéficier les hommes du salut apporté par Jésus-Christ.

Ce sont là choses connues de tous. L'autorité de l'Église repose uniquement sur la régularité de la succession épiscopale et sur le caractère apostolique de l'institution épiscopale. L'Église, donc, peut bien accepter que nous ne retrouvions pas à l'origine toutes les attributions que le droit canon confère aux évêques et qui ont varié avec les temps ; mais elle ne peut pas admettre qu'il n'y ait pas eu d'évêques dès le temps des apôtres, ni que ces évêques n'aient pas eu domi-

nation sur les simples presbytres comme sur les fidèles, ni même qu'ils n'aient pas reçu la consécration apostolique. Car, s'il en était ainsi, le fondement même de son autorité s'écroulerait.

Dans le catholicisme l'évêque est le successeur des apôtres, le dépositaire de la vérité chrétienne; il est investi des pouvoirs apostoliques; il est d'institution divine; il est supérieur aux simples prêtres[1]; en dehors des *jura communia*, c'est-à-dire communs à tous ceux qui ont reçu l'ordination, il possède les *jura reservata* ou *pontificalia*. A ce point de vue, par conséquent, l'épiscopat a dû exister dès l'origine comme institution à part. On peut avec la plupart des docteurs du moyen âge[2] et pour ne pas repousser trop brutalement les textes anciens qui parlent d'une égalité de droits spirituels entre les prêtres et les évêques[3], considérer l'épis-

1. Concile de Trente, *Sess.*, XXIII, c. IV : « Præter cæteros ecclesias- » ticos gradus Episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad » hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere et positos a Spiritu » sancto regere Dei Ecclesiam eosque presbyteris superiores esse. » — *De sacramento ordinis*, c. VII : « Si quis dixerit episcopos non esse pres- » byteris superiores... anathema sit ! »

2. Thomas d'Aquin, *Summa*, II, II, quæst. 184, art. 6, dit, après avoir cité saint Jérôme (*Epître à Tite*): « De presbytero et episcopo dupliciter » loqui possumus. Uno modo quantum ad nomen : et sic olim non dis- » tinguebantur episcopi et presbyteri... Sed secundum rem semper » inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum. » — Gratien, *Decr.*, *P.* 1, *Dist.*, 95, c. 5, s'appuie sur saint Jérôme (*Epist. I ad Titum*) pour déclarer : « Presbyter idem est qui episcopus, ac sola consuetudine » præsunt episcopi presbyteris. » — Cf. néanmoins *ibid.*, *Dist.*, 21, art. 12 : « Apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerunt, quia illud » nomen dignitatis est et non ætatis. Ideo autem et presbyteri sacerdotes » vocantur, quia sacrum dant, sicut et episcopi ; qui, licet sint sacer- » dotes, tamen pontificatus apicem non habent, quia nec chrismate » frontem signant, nec Paracletum spiritum dant, quod solis deberi » episcopis lectio Actuum Apostolorum demonstrat. » — Cf. *Dist.*, 93, art. 24 (toujours d'après saint Jérôme).

3. Pour les temps primitifs ce travail en offrira de nombreux

copat comme une *extensio* ou *perfectio presbyteratus ;* mais la dignité épiscopale n'en reste pas moins spéciale et d'un degré supérieur à celle du simple prêtre.

La doctrine catholique, sur ce point, est-elle d'accord avec l'histoire ? Dès que les études historiques ont commencé à fleurir au souffle de la Renaissance, le contraste entre l'organisation de l'Église primitive et la constitution de l'Église romaine du moyen âge s'est imposé à tous les esprits non prévenus. L'application à la Bible de la nouvelle méthode d'interprétation, qui n'isolait plus les textes bibliques de leur contexte pour leur infliger un sens abstrait sans aucun rapport avec le reste de l'écrit auquel ils appartiennent, mais qui permettait de reconstituer un enseignement biblique et une image des premières communautés chrétiennes, l'ardeur renaissante pour les antiquités chrétiennes comme pour les lettres profanes du monde antique, révélèrent aux libres esprits de la Renaissance des origines chrétiennes bien différentes de celles que la doctrine officielle impliquait. Et lorsque ce conflit entre la Bible et l'Église eut fait éclater la Réformation, lorsque les hommes du centre et du nord de l'Europe, plus logiques et plus consciencieux que la majorité des humanistes italiens, ne pouvant supporter davantage le divorce entre leurs convictions et leurs croyances, furent amenés par la force même des choses à opposer l'autorité de la Bible à l'autorité de l'Église, ils ne manquèrent pas d'exploiter à leur profit ces révélations de la science biblique naissante. Car l'autorité de l'Église,

exemples. A une époque plus tardive le principal témoin est saint Jérôme. On connaît ses célèbres déclarations : *Epist.*, CXLVI, 1 (éd. Vallarsi, t. I) : « Nam quum apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros » quos episcopos, etc... Quod autem postea unus electus est, qui cæteris » præponeretur, in schismatis remedium factum est : ne unusquisque » ad se trahens Christi ecclesiam rumperet... » Et chap. II : « Presbyter » et episcopus aliud ætatis, aliud dignitatis est nomen... in episcopo » et presbyter continetur. » — Cf. *Epist.*, LXIX, c. III.

c'était l'autorité des papes, des conciles, de la tradition codifiée, en d'autres termes l'autorité des évêques et de la succession épiscopale régulière. Montrer qu'elle reposait sur une erreur, c'était infirmer sa légitimité et justifier le refus d'obéissance qu'on lui opposait.

Aussi les réformateurs et leurs disciples proclament-ils le sacerdoce universel, l'égalité primitive du prêtre et de l'évêque, le caractère laïque du presbytre qui, pour eux, est un ancien et non un prêtre disposant après l'ordination d'un pouvoir surnaturel. L'épiscopat, d'après les archives mêmes de la révélation, n'est pas d'institution divine. La distinction du prêtre et de l'évêque, sauf pour les théologiens de l'Église anglicane, est une simple différence de nom à l'origine, variant selon les pays ou selon les fonctions, mais sans que cette différence implique une subordination hiérarchique[1].

1. Calvin nomme indifféremment ceux qui ont le gouvernement de l'Église : évêques, prêtres, pasteurs et ministres « suyvant l'usage de » l'Escriture, laquelle prend tous ces mots pour une mesme chose ». (*Inst. chrét.*, IV, 3, 8.) — La *Confession gallicane* (1559), art. xxx : « Nous croyons tous vrais pasteurs, en quelque lieu qu'ils soient, » avoir même autorité et égale puissance sous un seul chef, seul sou- » verain et seul universel évêque, Jésus-Christ. » Art. xxxi : « Nous » croyons que nul ne se doit ingérer de son autorité propre pour gou- » verner l'Église, mais que cela se doit faire par élection, en tant qu'il » est possible et que Dieu le permet. » — Cf. *Seconde confession helvétique* (1566), ch. xviii, art. 6. — L'Église luthérienne, ici comme sur plusieurs autres articles de la doctrine ou de la discipline, a appliqué les principes de la Réforme d'une manière moins rigoureuse que les églises zwingliennes et réformées. Luther, dans sa période révolutionnaire, avait bien affirmé la sacrificature universelle de tous les chrétiens et le droit pour les communautés d'élire leurs conducteurs spirituels (cfr. *Von der Freiheit eines Christenmenschen* et un opuscule de 1523 : *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen*), mais la Confession d'Augsbourg est muette sur ce point et se borne à contester aux évêques, au nom de l'Évangile, toute juridiction *de jure divino* en dehors du ministère de la Parole et de l'administration des sacre-

Les ministres protestants, même dans les églises où l'on conserve une certaine variété de dignités ecclésiastiques, ont tous les mêmes droits spirituels et n'ont aucun caractère surnaturel. Ils sont avant tout les ministres de la Parole de Dieu, des instructeurs chargés de faire connaître, comprendre et observer les enseignements de Dieu dans la Bible, des διδάσκαλοι[1]. Le gouvernement de l'Église ne leur appartient pas en vertu d'une autorité sacramentelle. Tantôt ils sont délégués de la communauté, conjointement avec des laïques, dans le système calviniste synodal ; tantôt ils détiennent leur pouvoir de l'Église ou même d'une délégation du prince temporel comme dans le système luthérien. La science biblique, ainsi, n'a pas seulement fourni des armes à la Réforme pour combattre l'autorité de l'épiscopat catholique, mais encore un type idéal d'après lequel les églises protestantes se sont constituées avec plus ou moins de fidélité, avec plus ou moins d'accommodations aux circonstances politiques et sociales, plus rigoureusement chez les calvi-

ments (art. v, *De potestate ecclesiastica*). Les *Articles de Smalkalde* portent : « Paulus exæquat ministros et docet Ecclesiam esse supra » ministros » (p. 342)... et « omnium confessione etiam adversariorum » liquet, potestatem jure divino communem esse omnibus qui præsunt » Ecclesiis, sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi » (p. 352). Mais après avoir supprimé les privilèges de l'épiscopat *jure divino*, l'Église luthérienne les rétablit *jure humano*. L'Apologie de la Confession d'Augsbourg (p. 204) dit : « Sæpe testati sumus, nos summa » voluntate cupere conservare politiam ecclesiasticam et gradus in » Ecclesia factos etiam humana auctoritate. Scimus enim bono et utili » consilio a Patribus ecclesiasticam disciplinam hoc modo ut veteres » canones describunt, constitutam esse. » — Cette indétermination eut bientôt pour conséquence le transfert des pouvoirs administratifs des évêques aux princes temporels qui imposèrent leur autorité *de jure humano*.

1. Les sacrements mêmes qu'ils ont mission d'administrer n'ont d'efficacité que pour autant qu'ils sont reçus par des fidèles instruits de la Parole de Dieu qui met ceux-ci en état de les recevoir avec la foi indispensable.

nistes que dans toutes les autres variétés du protestantisme.

Voilà pourquoi depuis la Réformation les études sur les origines de l'épiscopat n'ont pas été uniquement inspirées par le souci de la vérité historique. Des intérêts confessionnels de la plus haute importance dominent le débat pendant deux siècles, à l'insu même des érudits qui le mènent. Suivant que l'historien est catholique, protestant ou anglican, on peut dire d'avance quel sera, dans les grandes lignes, le résultat de son enquête. Il fait de la controverse plus encore que de l'histoire[1]. Nous aurions peut-être tort de nous en plaindre. C'est au stimulant de ces passions confessionnelles que l'histoire ecclésiastique a dû l'avance qu'elle a eue pendant longtemps sur l'histoire profane, et l'honneur d'avoir été pour beaucoup une admirable école de critique et d'érudition. En outre, on voit que la question qui nous occupe n'est pas simplement un objet de curiosité historique, un sujet académique. Elle a été et elle est encore aujourd'hui pour un grand nombre de nos contemporains une question vitale, puisque l'institution dont il s'agit de rechercher les origines est encore aujourd'hui l'un des facteurs les plus importants de l'organisation sociale.

Néanmoins il est bien clair qu'au point de vue scientifique

1. Cette controverse fut vive surtout au XVII[e] siècle. Il ne rentre pas dans le plan de notre étude d'en retracer les détails. On peut citer comme particulièrement remarquables, du côté catholique, les deux ouvrages du Père Petau : *Dissertationum ecclesiasticarum libri duo in quibus de episcoporum dignitate et potestate*, etc., *disputatur* (1641), et surtout : *De ecclesiastica hierarchia libri quinque in quibus potissimum de episcopis et presbyteris deque eorum differentia disputatur* (Paris, 1641, in-fol.). Et du côté protestant : Saumaise, *De episcopis et presbyteris* (1641), et Blondel, *Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris* (Amsterdam, 1646). Les savants théologiens anglicans ne furent pas les derniers à prendre la défense de l'institution épiscopale. Les Ussher, les Pearson, les Dodwell, les Bingham, dans la seconde moitié du XVII[e] et au commencement du XVIII[e] siècle, déploient toute leur érudition à la fois pour montrer l'institution apostolique de l'épiscopat et pour réfuter la primauté catholique de Pierre.

les préoccupations confessionnelles doivent être absolument bannies de l'enquête. C'est là justement ce qui donne à un certain nombre de travaux modernes une autorité plus grande, quels que soient du reste les mérites des recherches plus anciennes. Ceux-là seuls sont vraiment qualifiés pour parler des origines de l'épiscopat, qui se sentent parfaitement indépendants à l'égard de la solution que l'étude scientifique leur révélera comme seule vraie ou tout au moins comme la plus probable. Quand même il nous serait prouvé que la doctrine catholique sur l'institution apostolique de l'épiscopat et la régularité de la succession épiscopale est historiquement exacte, nous ne nous croirions pas pour cela obligé de nous incliner devant l'autorité des évêques contemporains; ce serait pour nous un fait historique intéressant, voilà tout. Il faut absolument que dans les études d'histoire biblique ou ecclésiastique nous nous défassions de toute préoccupation étrangère à l'histoire, quelque respectables que soient les convictions intéressées au débat, avec la profonde conviction que pour la conscience moderne il y a une religion supérieure à celle de l'Église, du parti politique ou philosophique auxquels on se rattache : le culte de la vérité.

2. *Solutions principales de la critique moderne.* — On sait quelle prodigieuse abondance de travaux a suscitée de nos jours l'histoire des premiers siècles de l'Église. L'histoire ecclésiastique, comme la plupart des autres disciplines scientifiques, souffre aujourd'hui de pléthore. Sans avoir été l'objet de monographies aussi nombreuses que d'autres sujets de même nature, justement parce qu'elles avaient été si souvent traitées au cours des controverses antérieures, les origines de l'épiscopat ont été étudiées nécessairement dans toutes les histoires des premiers siècles de l'Église, dans un grand nombre de commentaires sur les plus anciens écrits chrétiens et dans les multiples traités sur l'histoire du droit

canonique. Parmi les ouvrages spéciaux de la première moitié du siècle nous nous bornerons à signaler : *Der Ursprung des Episkopats* (Tubingue, 1838), de F.-C. Baur, qui, sur ce point comme sur tant d'autres, a été un initiateur fécond ; *Die Einheit der Kirche* (Tubingue, 1843, 2e éd.), de A. Möhler ; *Ignatius und seine Zeit*, de Chr. Bunsen (Hambourg, 1847), auquel il faut joindre toute la littérature, si abondante, sur les Épîtres d'Ignace ; *Anfänge der christlichen Kirche* (Wittenberg, 1837), de Rothe ; *Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn, 1857, 2e éd.), ouvrage capital de A. Ritschl, auquel on peut opposer le livre fort intéressant de Döllinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung* (Ratisbonne, 1860) [1].

La variété des solutions préconisées par ces historiens montre bien la complexité du problème. Baur part du fait qu'au début de l'évangélisation du monde païen il y a plusieurs communautés privées en une même localité ; chacune d'elles est présidée par son doyen d'âge, son πρεσβύτερος, qui est en même temps son gérant ou ἐπίσκοπος ; lorsque les réunions privées, constituées au sein d'une même famille ou d'un même groupe de parents et d'amis, se fusionnent, il y a pluralité de presbytres ou d'épiscopes, mais le type primitif est le gouvernement d'un seul ; il prévaut bientôt dans la communauté unifiée ; c'est ainsi qu'au-dessus du conseil des presbytres s'élève l'évêque. On reconnaît dans cette construction historique la méthode hégélienne qui inspire Baur et à laquelle l'histoire moderne doit beaucoup : la thèse, c'est l'unité ; l'antithèse, c'est la pluralité des unités juxtaposées ; la synthèse, c'est l'unité dans la pluralité par la subordination du conseil presbytéral à l'évêque. Rothe, tout en admettant

1. On trouvera un bon résumé des points de vue adoptés par ces divers auteurs (sauf Döllinger), dans un excellent traité allemand de M. Edgar Löning, professeur de droit à Halle : *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Eine kirchenrechtliche Untersuchung* (Halle, Niemeyer, 1889).

l'égalité primitive des presbytres et des évêques, a cherché à prouver, avec peu de succès d'ailleurs, que les apôtres, surtout l'apôtre Jean, avaient institué après la destruction de Jérusalem des évêques pour diriger après eux les destinées extérieures de l'Église et pour gérer ses intérêts, sans que cela impliquât en leur faveur une autorité spirituelle de nature spéciale. Ritschl a distingué deux formes premières de l'épiscopat : la forme judéo-chrétienne, sur le modèle du gouvernement de la communauté de Jérusalem par le frère du Seigneur, et la forme pagano-chrétienne, beaucoup plus importante et plus répandue, qui se serait dégagée tout d'abord au sein de certains conseils presbytéraux pour répondre aux besoins de la discipline, mais dont l'autorité avait originairement un caractère tout local. Cette seconde forme de l'épiscopat surgissant en Asie-Mineure se propage en Grèce et à Rome, pour devenir enfin au milieu et à la fin du IIe siècle une institution catholique, l'organe et la manifestation de l'unité ecclésiastique.

Aucune de ces explications ne suffit à rendre compte des faits et ne peut être acceptée comme satisfaisante. Mais chacune d'elles a apporté son contingent à la solution du problème, en faisant ressortir des éléments dont on n'avait pas assez tenu compte. La pluralité des communautés privées, chez Baur, la naissance de l'épiscopat en Asie-Mineure, et dès les temps apostoliques, pour la gestion des intérêts de la communauté, chez Rothe, les deux formes de l'épiscopat et le caractère tout local de l'institution épiscopale primitive, chez Ritschl, ce sont là autant de données qu'il importe de ne pas négliger. Nous les retrouverons au cours de ces études et il ne faudra pas oublier à qui nous les devons. Le tort des historiens précités est d'avoir trop exclusivement fait valoir la vérité qu'ils signalaient, alors qu'elle ne constituait qu'un des éléments de la solution.

Si Baur a renouvelé l'enquête sur les origines de l'épiscopat dans la première partie de notre siècle, dans la seconde

moitié, c'est à M. Renan que nous devons l'initiative la plus féconde. Plus qu'aucun autre il a fait sortir l'histoire des origines du christianisme du domaine réservé où la maintenaient trop volontiers les théologiens, pour la faire rentrer dans l'histoire générale de ce monde antique où il se meut avec tant d'aisance. L'Église chrétienne ne s'est pas développée d'une façon tout autonome, comme un de ces fruits que l'on met sous cloche pour les préserver des intempéries et leur procurer une croissance anormale. Non seulement elle est née dans le monde juif, ce que les théologiens n'ont jamais oublié ; dès sa première enfance, elle a été transportée en pleine société hellénistique, dans le monde judéo-alexandrin d'abord, dans le monde syncrétiste gréco-romain ensuite. Elle y a grandi ; elle en a subi les influences variées malgré l'intransigeance de son naturel ; elle a dû s'adapter aux nécessités sociales et morales des divers milieux où elle s'est répandue. Il y a eu, entre cette société ambiante et elle, action et réaction, pénétration réciproque, à tel point que dans l'Empire devenu chrétien on est bien embarrassé de décider ce qui l'emporte, de l'évangile primitif ou du paganisme, de la philosophie et de l'organisation sociale de l'Empire. Certes, il y a longtemps que les historiens ecclésiastiques ont reconnu cette vérité pour l'époque du triomphe de l'Église, lorsque les païens entrèrent en masse dans ses cadres, apportant avec eux leurs habitudes, leur tour d'esprit, leurs besoins religieux et tout le bagage de leurs superstitions. Ce n'est pas d'aujourd'hui que les érudits, surtout protestants, ont démontré l'altération du christianisme et la dégénérescence de l'Église catholique par suite de l'invasion des païens. Mais cette même vérité s'applique aux trois premiers siècles de l'Église et c'est ici que jusqu'à nos jours elle a été beaucoup trop négligée.

Rien de plus faux que de se représenter la société chrétienne et la société antique comme deux puissances absolument étrangères l'une à l'autre, séparées par une frontière

sévèrement tracée, où personne ne passe sinon pour déserter le camp ennemi, sans relations l'une avec l'autre et sans influence l'une sur l'autre. Les relations, au contraire, sont perpétuelles, alors même que les deux sociétés s'inspirent de principes différents, et, au début surtout, l'Église, avec la facilité d'assimilation des organismes jeunes, fait de nombreux emprunts à la spéculation orientale ou grecque, aux institutions sociales grecques et romaines, subit l'influence des populations parmi lesquelles elle s'acclimate, et se transforme si bien que dans les doctrines de Nicée et dans l'organisation catholique de l'Église à la fin du IIIe siècle on a peine à reconnaître l'évangile et la simplicité des communautés primitives. Les historiens des écoles théologiques modernes ont analysé avec une grande sagacité le développement interne du christianisme primitif, les conflits entre le particularisme de son origine juive et l'universalisme de son principe interne dégagé par saint Paul. Ils n'ont pas suffisamment tenu compte des infiltrations nécessaires de l'esprit païen, qu'il fût oriental, grec ou romain, dans le monde chrétien primitif, ni des adaptations inévitables des petits groupes juifs ou chrétiens, dispersés en terre païenne, aux conditions d'existence des pays où ils étaient établis. De même qu'une grande partie de la doctrine chrétienne, telle qu'elle s'est constituée au cours des trois premiers siècles, plonge par ses racines en pleine philosophie grecque ou, plus loin encore, dans les spéculations religieuses des Égyptiens, des Syriens ou d'autres Orientaux, de même la constitution de l'Église, telle qu'elle s'est élaborée pendant cette même période, porte l'empreinte des institutions sociales et des pratiques administratives qui avaient cours dans le monde gréco-romain. C'est le mérite des plus récents historiens d'avoir fait ressortir cet élément du problème, trop négligé jusqu'alors.

Suivant la voie ouverte par M. Renan[1], MM. E. Hatch,

1. Il serait injuste de passer sous silence le nom de M. Ernest Havet. Cependant il ne paraît pas avoir exercé sur le développement de l'his-

en Angleterre, et Adolf Harnack en Allemagne[1], pour ne citer que les plus remarquables, ont renouvelé l'histoire ecclésiastique des premiers temps en appliquant le principe que nous venons d'énoncer. Tandis qu'auparavant les origines des institutions ecclésiastiques chrétiennes étaient cherchées exclusivement dans la synagogue juive ou dans le sacerdotalisme de la loi mosaïque, les historiens de la plus nouvelle école ont rappelé qu'il existait dans le monde grec et romain, avant l'introduction du christianisme, une grande quantité d'associations religieuses de tout ordre, qu'il y avait dans l'Empire romain une législation relative à ces sociétés religieuses, des traditions plus importantes que le texte même des lois pour la détermination de leur régime intérieur ; ils se sont efforcés d'établir que les premières communautés chrétiennes, en se différenciant de la synagogue juive, avaient été amenées à se constituer, du moins en partie, d'après le type usuel des associations religieuses en terre grecque, et qu'avant d'être l'objet de mesures spéciales de la part des autorités romaines elles avaient été traitées par le gouvernement comme de simples sociétés religieuses

toire ecclésiastique une influence proportionnée à son mérite, à cause de l'exagération manifeste de sa thèse. En se refusant à reconnaître qu'il pût venir quelque chose de bon de Nazareth, en rapportant à la Grèce, directement ou indirectement, par une sorte de conviction dogmatique laïque, tout ce qui a quelque valeur dans le judaïsme et dans le christianisme, il a compromis aux yeux d'un grand nombre la part de vérité historique que renferment ses écrits sur *Le Christianisme et ses origines*.

1. Edwin Hatch, *The organization of the early christian churches* (*Bampton Lectures* de 1880 ; Londres, Rivingtons, 2e éd., 1882). Cet ouvrage a été traduit en allemand, avec des notes et des éclaircissements à l'appui, par M. A. Harnack : *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum* (Giessen, Ricker, 1883). Voir aussi le 1er vol. de la *Dogmengeschichte* de A. Harnack. M. Eugène Choisy a traduit en français, sous le titre de : *Précis de l'histoire des dogmes*, le résumé de cet ouvrage à l'usage des étudiants (Paris, Fischbacher, 1893).

privées, analogues à celles qui existaient en si grand nombre dans toute l'étendue de l'Empire.

Ainsi l'enquête sur les origines de l'épiscopat s'est compliquée d'un élément nouveau. Il faut tâcher de reconstituer d'après les inscriptions retrouvées dans les sanctuaires ou dans les lieux de réunion, le régime intérieur, l'organisation des sociétés religieuses dans l'Empire romain, et rechercher si ce type de société privée répandu dans le monde païen n'a pas été, plus que la synagogue juive, le modèle dont se sont inspirés les organisateurs des communautés chrétiennes émancipées du judaïsme. Loin de se simplifier au cours des travaux dont il a été l'objet depuis la Réformation jusqu'à nos jours, le problème des origines de l'épiscopat et, par extension, de l'organisation primitive de l'Église chrétienne, est devenu de plus en plus complexe. En histoire tout tient à tout : plus on approfondit un sujet, plus on constate qu'il est impossible de le saisir dans sa vivante réalité sans évoquer la société entière dont il est une manifestation. Dans les humbles et remuantes petites associations religieuses où, pour la première fois, des évêques chrétiens furent institués, un monde nouveau germait, non seulement une conception nouvelle de la vie et de la destinée, mais encore une conception nouvelle du gouvernement des hommes par l'empire de la puissance morale. Il n'en est pas moins certain que ce monde nouveau plonge par toutes ses racines dans l'ancien monde ? L'arbre gigantesque dont la frondaison couvre une large superficie n'a-t-il pas puisé son suc dans la terre végétale formée par la décomposition des plantes et des arbustes qui ont poussé avant lui sur cette même terre ? C'est la loi de la nature qui s'applique à l'histoire morale comme à l'histoire naturelle.

3. *Position de la question et Méthode de l'enquête.* — Il y a donc plus qu'un simple problème d'érudition dans cette étude sur les origines de l'épiscopat. Pour les uns les inté-

rêts confessionnels, pour les autres la grave question de la part respective du judaïsme et de la civilisation antique dans la constitution de la société chrétienne y sont impliqués. Un fait incontestable domine le débat, c'est que dès la plus haute antiquité chrétienne, on constate l'existence, au moins dans certaines communautés, de presbytres et d'épiscopes ou évêques. Quelle est leur relation réciproque ? Y a-t-il eu dès l'origine une distinction bien nette entre leurs fonctions, supériorité hiérarchique des évêques sur les presbytres et institution des évêques par les apôtres pour assurer la transmission régulière des pouvoirs divins et de la vérité révélée ? C'est, nous l'avons vu, la solution catholique avec toutes les conséquences qu'elle comporte encore de nos jours pour un très grand nombre de chrétiens.

Les noms de presbytres et d'épiscopes ne sont-ils, au contraire, que de simples dénominations distinctes, usitées suivant les localités, pour désigner une même dignité primitive, sans aucune supériorité inhérente à l'épiscopat ? C'est le fond commun aux diverses solutions protestantes qui, d'accord sur la partie négative, en contestant l'institution apostolique et la supériorité hiérarchique de l'épiscopat, varient infiniment sur la partie positive, lorsqu'il s'agit d'expliquer la formation de l'épiscopat.

Les presbytres ont-ils été le véritable conseil directeur des communautés primitives et les évêques ont-ils été, à l'origine, simplement les présidents de ces conseils, accroissant peu à peu leur autorité au détriment des simples conseillers ? C'est la solution préconisée par ceux qui cherchent dans le type historique de la synagogue juive, tel qu'il a été généralement décrit jusqu'à présent, le modèle de la première communauté chrétienne.

Les fonctions de presbytres et d'évêques ont-elles été entièrement distinctes au début, de telle sorte que dans certaines communautés il y ait eu des presbytres sans évêques, dans d'autres des évêques sans presbytres, dans d'autres, en-

fin, des évêques et des presbytres, mais avec des missions toutes différentes ? C'est la solution de ceux qui considèrent une partie tout au moins des communautés chrétiennes primitives comme constituées sur le type des associations religieuses grecques et qui admettent de grandes variétés d'organisation dans ces petites démocraties naissantes.

L'étude des textes montrera ce qu'il faut penser de ces diverses solutions ; mais il est un point de la dernière qu'il convient de retenir dès l'abord, c'est la variété d'organisation des communautés primitives. Si l'on s'obstine à vouloir retrouver dans les documents un type unique de constitution ecclésiastique, on est obligé de recourir à des interprétations forcées. Il importe de se mettre en garde contre ce mirage traditionnel de l'unité chrétienne primitive, parce qu'il fausse la réalité historique. L'unité n'est pas à l'origine, elle est au terme de l'évolution catholique. Sans doute, dans l'enseignement de Jésus, pour autant que nous pouvons le reconstituer dans son intégrité, il y a une belle simplicité et unité profonde d'inspiration ; mais cet enseignement a été, dès le premier jour, recueilli par des esprits très différents qui l'ont présenté à leurs auditeurs, chacun à sa manière, dans son langage, après l'avoir coulé dans le moule de sa propre pensée ou de sa tradition particulière, de telle sorte que la première période du christianisme offre un véritable chaos de doctrines et de spéculations mal mûries. Ce qui est vrai de la doctrine, l'est à plus forte raison de la constitution ecclésiastique. Sous toutes les variétés des premières spéculations chrétiennes on retrouve, en effet, un certain nombre de principes et d'idées qui se rattachent à un même enseignement originel du Maître. Mais Jésus ne semble avoir donné aucune instruction à ses disciples sur la constitution des Églises chrétiennes. Il a vécu dans la synagogue juive et, s'il en a modifié l'esprit, il n'en a point changé la forme. Il est par conséquent très facile de comprendre que les premiers groupements de chrétiens se soient constitués diffé-

remment suivant le pays où ils s'établissaient. Grâce aux prédications de l'apôtre Paul et de ses compagnons, le christianisme, en effet, s'est répandu assez rapidement sur une grande partie de l'Empire romain. Comme aucun type d'organisation ecclésiastique ne s'imposait, il n'y a rien que de naturel à ce que ces communautés naissantes se soient constituées autrement en un lieu que dans un autre, en se conformant aux habitudes et aux lois qui régissaient les associations privées ou en s'inspirant des traditions et des besoins de leurs membres. Il serait prématuré d'affirmer dès le début de cette étude que les choses se sont passées ainsi, malgré la vraisemblance de l'hypothèse ; mais il est indispensable d'établir tout de suite qu'elles ont pu se passer de la sorte, afin de ne pas s'imaginer qu'il y ait nécessairement erreur d'interprétation, lorsque deux documents contemporains nous révèlent deux organisations ecclésiastiques différentes.

De pareilles précautions seraient peut-être superflues en tout autre sujet. Ici elles sont indispensables. Non seulement, en effet, on a besoin de se prémunir contre le préjugé traditionnel de l'unité ecclésiastique primitive et contre la tendance, chère aux historiens, à ramener la complexité de la vie réelle à la belle et majestueuse simplicité d'une évolution régulière ; mais encore on se trouve en présence de documents insuffisants et extrêmement délicats à manier. La grande difficulté des études sur les commencements de l'Église chrétienne tient à l'incertitude des textes dont nous disposons. Jusqu'au milieu du IIe siècle, c'est-à-dire justement pour la période la plus intéressante, nous n'avons que fort peu d'écrits qui soient datés d'une façon sûre. A propos de chaque texte, il faudrait en réalité reprendre l'interminable discussion sur l'authenticité et sur le lieu d'origine et sur la date du livre auquel il appartient. Une pareille méthode serait impraticable. Il est bien clair qu'avant d'entreprendre une enquête sur la constitution primitive de

l'Église chrétienne il faut faire pour soi-même ce travail de critique littéraire, devenu singulièrement compliqué par la surabondance des ouvrages destinés à le faciliter. Dans l'exposition on doit se borner à faire connaître les principales raisons pour lesquelles on attribue chacun de ces documents à l'époque pour laquelle on invoque son témoignage. Quelle que soit l'apparence anarchique des résultats de la critique biblique et de la première histoire littéraire du christianisme, il y a néanmoins une moyenne de conclusions fermes qui se dégagent des exagérations en sens contraire neutralisées les unes par les autres. L'inconvénient le plus notable dans le cas présent, c'est que très souvent l'un des critères les plus importants pour déterminer l'âge de ces premiers écrits, c'est justement la situation ecclésiastique à laquelle ils se rapportent. On fixe la date de l'écrit, suivant que cette situation de l'Église paraît plus ou moins rapprochée des origines. Or, voilà ce qui nous est absolument interdit. Si nous commençons par déterminer la date de notre document d'après la phase de l'évolution ecclésiastique primitive à laquelle il se rapporte, et que nous déterminions ensuite cette même phase de l'évolution ecclésiastique en nous appuyant sur le document ainsi daté, nous tournons dans un cercle vicieux.

La date et la patrie originelle des textes consultés ne sont pas les seuls éléments qu'il faille déterminer à l'avance pour apprécier à leur juste valeur les renseignements qu'ils nous fournissent. Il importe encore de bien saisir la nature et le caractère des écrits auxquels ces textes sont empruntés. Selon le but poursuivi par l'auteur, la valeur de ses indications sur la situation ecclésiastique varie. Lorsqu'un écrit a un caractère nettement politique et que l'auteur se propose évidemment de faire prévaloir une certaine conception de l'Église ou une certaine forme de gouvernement ecclésiastique, comme par exemple dans les Épîtres d'Ignace d'Antioche, il ne faut pas prendre ses déclarations pour une image fidèle de la situation réelle de l'Église à laquelle il s'adresse, sous

peine de fausser la perspective du tableau ; c'est la description de ce qui devrait être et non pas de ce qui est ; c'est le témoignage d'une tendance qui s'affirme au sein de l'Église et qui aspire à devenir une réalité, nullement la reproduction exacte de son organisation acquise. On ferait donc fausse route en prétendant reconstituer la situation ecclésiastique contemporaine d'Ignace d'après les doctrines de ce monarchiste enthousiaste. Au contraire, un document comme le livre des *Actes des Apôtres* où il est impossible de ne pas reconnaître une tendance manifeste à mettre sous l'autorité des apôtres des idées ou des tendances contemporaines, non pas de ces apôtres, mais de l'auteur des *Actes*, nous présentera plutôt la situation ecclésiastique déjà établie que l'Église de l'avenir prochain, puisqu'il prétend refléter le passé. Enfin, dans les œuvres parénétiques, comme les Épîtres de Jacques ou de Pierre, les exhortations adressées aux conducteurs des communautés visent nécessairement des réalités contemporaines des auteurs ; mais ici il faut faire la part de l'exagération dont tout prédicateur doit user, s'il veut frapper l'imagination de ses ouailles, et ramener ainsi à de plus justes proportions l'état réel des Églises visées dans ces écrits. Les œuvres des premiers chrétiens ne sont pas des livres d'histoire, désintéressés et n'ayant d'autre but que de fixer la vérité pour les générations futures; ce sont des écrits de circonstance, destinés à répandre une idée ou une tendance. C'est ce qui fait leur saveur comme textes religieux, mais aussi le danger de leur utilisation comme documents historiques.

Dans le dépouillement analytique de ces écrits pour en extraire tous les renseignements qu'ils contiennent sur l'organisation première des églises chrétiennes et les origines de l'épiscopat, il paraît préférable de suivre un ordre qui groupe les textes à la fois suivant leur époque et suivant les régions auxquelles ils ressortissent. Toute autre méthode aboutit à la confusion des temps et des lieux, en reconstituant une

sorte d'organisation ecclésiastique idéale et abstraite, composée d'éléments qui, pris à part, ont existé, mais qui n'ont jamais été combinés dans la réalité comme dans l'image qu'on en retrace. Pour donner au lecteur une idée claire de la formation de l'épiscopat il faut lui présenter la synthèse des éléments dégagés par l'analyse, mais éviter de combiner dans cette synthèse des données qui appartiennent à des périodes ou à des régions différentes. Sans doute l'incertitude, déjà constatée, de la date et du lieu d'origine des plus anciens documents ne permet pas d'appliquer toujours cette méthode avec rigueur. Il faut parfois se contenter d'une hypothèse, reconnaître loyalement que l'on ne peut pas toujours donner des conclusions fermes, suspendre son jugement dans certains cas. Mais, à la condition de ne pas exiger des déterminations chronologiques d'une précision absolue et de s'en tenir à des estimations approximatives, tout à fait suffisantes pour l'enquête à laquelle nous procédons, il n'y a pas de raison de renoncer à la seule méthode qui permette de distinguer tous les termes du problème et de les mettre à leur place. Les documents dont la date et l'auteur sont connus avec certitude n'en conservent pas moins une valeur exceptionnelle, mais on évite ainsi d'étendre leur témoignage à des temps et à des pays auxquels il ne convient pas [1].

Le christianisme naissant s'est affirmé dans deux milieux bien distincts, qui doivent être étudiés à part : en terre juive, dans sa patrie originelle, et en terre païenne. Ici même il a commencé par être juif, mais dès le début il s'est différencié du christianisme palestinien, soit parce que le judaïsme d'exportation sur lequel il se greffait chez les Gentils était moins étroit que celui de Palestine, soit parce que les recrues d'origine païenne y débordèrent bientôt celles d'ori-

1. Nous insistons sur les avantages de cette méthode, parce que M. A. Harnack, dans un remarquable article de la *Theologische Literaturzeitung* (24 août 1889) sur l'ouvrage déjà cité de M. Löning, les a méconnus.

gine juive. Le développement historique du christianisme palestinien a été d'ordre tout à fait secondaire. Les véritables destinées de l'Église chrétienne se sont élaborées dans les groupes de Juifs dispersés sur toute l'étendue de l'Empire romain et dans les communautés d'origine païenne. Même là cependant l'action du type d'organisation de la patrie originelle s'est fait sentir, bien au delà de ce que comportait l'influence de l'Église palestinienne, et c'est pour cela qu'il convient d'étudier celle-ci en premier lieu.

Le christianisme s'est répandu d'Orient en Occident. Pendant les deux premiers siècles son centre de gravité est en Orient. C'est là que se déroulent les ardentes controverses qui décideront des principes de la doctrine catholique ; c'est là aussi que se forme le type catholique de sa constitution ecclésiastique dont le complet épanouissement s'effectuera plus tard en Occident. L'un des principaux objets de notre étude est de discerner quels ont été les foyers de cette formation, quelles ont pu être les causes locales et nationales qui, jointes aux causes générales inhérentes à la nature même de la religion chrétienne, ont déterminé la constitution du gouvernement épiscopal. Ce gouvernement ne s'est pas établi sans luttes. Les oppositions mêmes dont il a dû triompher feront encore mieux comprendre sa genèse. Il faudra le suivre dans son développement extérieur, sous l'action des causes politiques et religieuses, et s'expliquer comment il a fini par s'imposer partout, non plus seulement comme organisme gouvernemental pour chaque communauté en particulier, mais encore comme expression de l'unité de l'Église catholique dans chaque église locale.

Au commencement du IVe siècle le gouvernement épiscopal est entièrement constitué. Il possède tous ses organes. Les origines sont dépassées. L'Église catholique vit dès lors de sa vie pleine et indépendante d'organisme adulte. Sans doute l'extension des droits, pouvoirs et privilèges de l'épiscopat continue ; l'Église se fortifie, se consolide, augmente

ses richesses et son autorité politique. Mais ce n'est pas notre intention de la suivre dans cette nouvelle période de son histoire. L'histoire de l'épiscopat, sans restriction, ce serait l'histoire de l'Église catholique tout entière depuis les origines jusqu'à nos jours, puisque le dernier terme de l'évolution du gouvernement épiscopal, la suprême affirmation de sa tendance permanente à la concentration, a été le récent dogme de l'infaillibilité du pape proclamé au concile du Vatican en 1870.

L'histoire des origines de l'épiscopat, pour nous, commence le jour où Jésus, sortant de sa demeure, fut pris de compassion à la vue de la foule qui l'attendait, « parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger[1], et se termine le jour où se réunit à Nicée le premier concile œcuménique, le premier parlement de l'Église catholique.

1. *Marc*, VI. 34.

II

LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS EN PALESTINE

§ 1. JÉSUS ET SES DISCIPLES

1. *Jésus et les Institutions ecclésiastiques.* — Jésus de Nazareth a fondé une religion ; il n'a pas créé d'Église nouvelle. Profitant de la grande liberté de parole qui régnait dans la synagogue juive, il a usé du droit qu'avait chaque assistant, après la lecture de la Loi et des prophètes, de commenter le fragment des Saintes-Écritures lu devant l'assemblée des fidèles, le jour du sabbat. Il est venu probablement plusieurs fois à Jérusalem pour prendre part aux fêtes religieuses de son peuple et répandre son enseignement parmi les nombreux pèlerins réunis en ces occasions dans la ville sainte. Il a pour mission, non pas d'abolir la Loi, mais de l'accomplir. Il n'a pas songé un instant à remplacer, par de nouvelles institutions ecclésiastiques, celles du judaïsme de son temps : la synagogue, le Temple.

A quoi bon? Il n'y avait rien dans la nature de ces institutions qui fût incompatible avec son évangile. Elles ont besoin d'être réformées par l'infusion d'un esprit nouveau. Jésus combat avec une énergie croissante, à mesure qu'il se heurte davantage à leur opposition, les scribes et les rabbins littéralistes de la synagogue, les prêtres sadducéens du Temple. Il aspire à purifier le Temple des vendeurs et des changeurs qui ont fait de la maison de prière une caverne de voleurs, il condamne le ritualisme sacerdotal qui subordonne les dispositions morales du fidèle à la régularité extérieure de son offrande. Il cherche à débarrasser la synagogue de

son étroitesse et de son formalisme, mais nulle part nous ne trouvons le moindre souvenir d'une tentative quelconque pour lui substituer un culte ou un organisme ecclésiastique différents.

C'est d'ailleurs bien mal comprendre la personne et l'œuvre du Christ de s'imaginer qu'il ait eu souci de poser les principes d'une constitution ecclésiastique. Les grands idéalistes comme Jésus ont confiance dans la puissance interne de la vérité qu'ils voient, lumineuse, dans leur esprit et qui s'impose à leur conscience. Ils sèment le bon grain à pleines mains et laissent au Père céleste le soin de le faire germer. Qu'importent à Jésus les formes extérieures du culte, qu'importent les dispositions organiques de la société religieuse, pourvu que les cœurs soient remplis de l'amour pour Dieu et pour le prochain, pourvu que ses disciples aient faim et soif de justice, bref, pourvu qu'ils se pénètrent de son esprit ? Jésus se sent appelé, d'abord à préparer, bientôt à fonder lui-même le Royaume de Dieu ou le Royaume des cieux, c'est-à-dire une société nouvelle, non pas par ses institutions politiques et sociales, mais par ses dispositions morales. Il croit probablement qu'elle se constituera bientôt, soit avant, soit après sa mort, d'une manière surnaturelle; ce sera la fin du monde ancien et pécheur, l'avènement définitif du monde nouveau et saint. Mais, quelle que soit la part qu'il faille faire à ces espérances apocalyptiques dans la pensée de Jésus lui-même, la seule chose importante pour lui dans son ministère terrestre, c'est la transformation morale de ses auditeurs parce que cette transformation est la condition indispensable de l'avènement du Royaume futur. Lorsqu'elle sera opérée et que les temps nouveaux seront inaugurés, les institutions sociales, politiques ou religieuses, s'établiront d'elles-mêmes en conformité avec l'esprit nouveau, puisqu'il n'y aura plus de mauvaises passions, plus d'égoïsme, plus aucune des imperfections morales qui provoquent toutes les difficultés de la vie sociale. Si tout le monde était parfait,

toutes les formes gouvernementales, politiques ou ecclésiastiques seraient bonnes; elles ne sont mauvaises que par les abus qu'elles permettent aux hommes mauvais de commettre à l'abri de leurs défectuosités.

Le silence de nos évangiles sur les principes de Jésus en matière de constitution ecclésiastique ne saurait donc être attribué aux lacunes de la tradition qu'ils ont enregistrée. Il ne peut étonner que ceux qui n'ont rien compris à l'histoire évangélique ou qui voient le Christ à travers les préjugés de leur dogmatique. Il ne nous rapportent rien, parce que Jésus n'a rien enseigné en ces matières; vieille vérité qu'il est indispensable de rappeler au début d'une enquête sur la formation du gouvernement ecclésiastique chrétien, parce qu'elle condamne sans appel toutes les théories qui font remonter jusqu'au Christ lui-même les principes de telle ou telle institution de l'Église.

Jésus a grandi et vécu dans la synagogue juive, sans se préoccuper des questions ecclésiastiques qui, partout où elles ont pris quelque importance, n'ont pas tardé à étouffer la vie religieuse au profit de la vie politique. Il a groupé ses disciples sur les collines de Capernaum ou sur les rives du lac de Tibériade, aussi bien que dans la synagogue, et, de tous les sanctuaires, celui qui convenait le mieux à son enseignement, c'était le grand temple de la nature, orné des lis des champs qui ne tissent ni ne filent, et qui sont mieux vêtus que ne l'était Salomon dans toute sa gloire.

2. *Mission des Apôtres.* — Tous nos évangiles attestent que, du sein de ses auditeurs, Jésus s'adjoignit un certain nombre de disciples en qualité d'apôtres (ἀπόστολοι). Il est très difficile de reconnaître la vérité historique dans les récits qui les concernent. Les trois évangiles synoptiques nous parlent de 12 apôtres, mais ils ne sont pas d'accord sur tous les noms, et la plupart de ceux qu'ils désignent sont parfaitement inconnus aux évangélistes eux-mêmes. Jésus a-t-il

réellement attaché d'une façon spéciale à sa personne et à son œuvre 12 disciples, ou ce nombre 12 a-t-il été déterminé plus tard par analogie avec les 12 tribus d'Israël, en vertu du symbolisme si fort goûté dans la société chrétienne primitive ? On serait tenté de le croire quand on voit l'évangéliste Luc parler, d'autre part, d'un groupe de 70 disciples, qui forment comme un second cercle plus vaste autour de Jésus et qui présentent, eux aussi, un nombre symbolique [1]. Ce qui ne peut pas être mis en doute, c'est le fait même que Jésus ait eu des apôtres [2].

Ces apôtres reçurent-ils de lui une fonction ecclésiastique? On n'en trouve aucune trace. Le nom qu'ils portent signifie « envoyé ». L'appel que Jésus leur adresse les invite à tout quitter pour le suivre et à abandonner leur profession de pêcheurs sur le lac de Tibériade pour se faire pêcheurs d'hommes, c'est-à-dire pour amener leurs semblables au Christ [3]. Les instructions que leur donne Jésus, ne visent en aucune façon la constitution d'une Église. D'après l'Évangile de Matthieu où elles sont groupées avec le plus de soin, Jésus leur

1. Cf. *Handcommentar zum N. T., I. Die Synoptiker. Die Apostelgeschichte*, par A. Holtzmann, p. 163. Les Juifs, se fondant sur l'énumération du chapitre x de la *Genèse*, pensaient qu'il y avait 70 peuples païens. Le nombre 70, d'après *Nombres*, xi. 16 sqq., correspondait aussi à une représentation totale de toute la nation d'Israël. Le symbolisme des nombres était très goûté chez les Judéo-Alexandrins et, par conséquent, dans la première tradition chrétienne, aussi bien que chez les rabbins juifs (cf. Philon, *De Profugis*, 33 ; *De Migratione Abrahami*, 36 et suiv.); le nombre 12 est un « nombre parfait » ; le nombre 70 est le symbole de ceux qui se consacrent à Dieu ; voir sur la symbolique des nombres dans les œuvres de Philon : C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Iena, 1875, p. 181 et suiv. — Voir aussi F. Weber, *Die Lehren des Talmud* (nouvelle édition de : *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, p. 20, 58, 65, 73). — Se rappeler la légende de la version des LXX.

2. *Epître aux Galates*, i. 17.

3. *Matth.*, iv. 18 et suiv. ; ix. 9 ; *Marc*, i. 16 et suiv. ; ii. 14 ; *Luc*, v. 10 et 27.

recommande de ne pas aller vers les païens ni vers les Samaritains, mais vers les brebis perdues de la maison d'Israël pour prêcher et pour annoncer que le royaume des cieux est proche. Ils devront guérir les malades, [ressusciter les morts], rendre nets les lépreux, chasser les démons. Leur ministère sera gratuit. Ils ne se muniront ni d'or, ni d'argent, ni de vêtements de rechange, ni même de chaussure ou de bâton. Leurs auditeurs devront pourvoir à leur entretien, car un ouvrier doit recevoir sa nourriture. Ils devront dans chaque localité rechercher l'habitant le plus digne. S'ils sont bien accueillis, leur bénédiction profitera à cette maison. S'ils sont repoussés, ils devront s'en aller et secouer la poussière de leurs pieds sur la maison inhospitalière qui sera punie au jour du jugement. Qu'ils s'attendent à être maltraités. Ils sont envoyés comme des brebis au milieu des loups. Ils seront livrés aux tribunaux, fustigés dans les synagogues, conduits devant les gouverneurs et les rois où ils feront entendre leur témoignage même aux Gentils. Qu'ils ne soient pas inquiets au sujet de leurs moyens de défense; l'esprit du Père céleste leur inspirera ce qu'ils devront dire. Il y aura des luttes fratricides à cause de leur témoignage et ils seront haïs de tout le monde; mais le salut est assuré à ceux qui demeureront fidèles. Lorsqu'ils seront persécutés, ils devront fuir dans une autre ville. Qu'ils ne s'attendent pas à être mieux traités que leur maître. Avant qu'ils aient fait le tour des villes d'Israël, le Fils de l'homme sera revenu dans sa gloire. Qu'ils prêchent donc sans crainte l'enseignement de leur maître; les adversaires peuvent tuer le corps, mais non l'âme. Le seul danger c'est de renier leur maître à la face des hommes, car alors, lui aussi, il les reniera à la face de son Père céleste. Il n'est pas venu apporter la paix sur la terre, mais la guerre jusqu'au sein même des familles. C'est qu'il faut savoir aimer le Maître plus que son père ou sa mère, porter sa croix pour le suivre, savoir sacrifier sa vie pour obtenir la vie véritable. Ainsi quiconque les rece-

vra, accueillera le Maître lui-même en leur personne et quiconque fera du bien au moindre de ses disciples sera récompensé en conséquence[1].

La simple comparaison avec les passages parallèles de Marc et de Luc ou avec les instructions adressées aux 70 disciples, d'après Luc, montre que le premier évangéliste, selon son habitude, a groupé dans un seul discours un ensemble de préceptes qui se rapportent au même sujet, mais qui étaient épars dans la tradition évangélique antérieure. Et la rapide analyse qui précède suffit à prouver que la rédaction de Matthieu contient des fragments d'origine et de date différentes. Toute la seconde partie, à partir du verset 16, vise les persécutions dont les premiers chrétiens furent l'objet de la part des Juifs et des païens, et porte la marque d'une époque où les synagogues juives étaient profondément troublées par l'envahissement du christianisme. D'autre part, les premiers versets, qui limitent la prédication apostolique aux brebis perdues de la maison d'Israël, semblent bien anciens et ne se retrouvent ni dans la version de Marc ni dans celle de Luc.

Le discours de Jésus à ses apôtres, dans le premier évangile, est donc essentiellement composite. A côté d'éléments primitifs, il renferme des fragments qui supposent déjà une propagation antérieure de la religion chrétienne. Néanmoins, il n'est pas question d'une Église nouvelle ni d'une autorité à exercer par les apôtres. Ils sont envoyés pour annoncer que le royaume de Dieu est proche, pour guérir les malades et chasser les démons. Ce sont des missionnaires, des porteurs d'une bonne nouvelle, des témoins du Christ chargés de faire connaître leur témoignage à tous ceux qu'ils

1. *Matth.*, x. 5 à 42. Voir dans la *Bible* de Reuss, *Histoire évangélique*, p. 348 et suiv., les parallèles de *Marc*, vi. 7 à 13 et *passim*, de *Luc*, ix. 1 à 6, et les instructions adressées aux 70 disciples d'après *Luc*, x. 1 à 16.

rencontreront sur leur route. Tant mieux pour ceux qui l'accueilleront avec faveur; tant pis pour ceux qui le repousseront. Ils n'ont pas à se tourmenter du résultat de leur prédication; c'est Dieu même qui la sanctionnera en bénissant les uns, en condamnant les autres au jour du jugement. Car toute cette conception de la propagande chrétienne est dominée par la croyance en la prochaine révolution messianique[1].

Ces missionnaires ont reçu de Jésus le pouvoir de chasser les esprits impurs et de guérir ainsi les maladies ou les infirmités que les Juifs attribuaient à l'action funeste de tels esprits. Mais, pas plus que la mission d'annoncer le royaume de Dieu, cette puissance, — que l'on a appelée depuis surnaturelle, mais qui alors était considérée comme l'apanage naturel de tous les hommes saints, — n'est un privilège exclusif des apôtres. Les 70 disciples du troisième évangéliste la possèdent au même titre que les apôtres. Les Pharisiens eux-mêmes chassent les démons. Et quand l'apôtre Jean veut empêcher un inconnu d'expulser les mauvais esprits au nom de Jésus, parce que cet homme ne fait pas partie de la suite habituelle du maître, Jésus le reprend : « Ne l'en empêchez pas, dit-il, car celui qui n'est pas contre nous est pour nous[2]. »

Il n'y a pas lieu d'examiner ici les célèbres paroles par lesquelles se termine le premier évangile : « Allez enseigner » toutes les nations; baptisez-les au nom du Père, du Fils et » du Saint-Esprit; enseignez-leur à observer tout ce que je » vous ai commandé..., » puisque leur inauthenticité ne se discute plus. Des instructions données par Jésus en Galilée, après sa résurrection, ne peuvent faire l'objet d'une enquête scientifique.

1. *Matth.*, x. 23: « En vérité, je vous dis que vous n'aurez pas achevé de faire le tour des villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme.»

2. *Matth.*, x. 1 et parallèles. — *Luc*, x. 9 et 17; IX. 49 sq. — *Matth.*, XII. 27.

3. *Primauté de Pierre.* — Bien autrement important est le fameux passage sur lequel l'Église romaine a élevé toute sa constitution ecclésiastique et qu'elle considère comme la véritable charte de ses privilèges. Pour en apprécier la valeur, il faut avoir sous les yeux le fragment complet de l'évangile de Matthieu, ch. XVI, vv. 13 à 20 :

« Jésus étant venu dans le voisinage de Césarée de Phi-
» lippes, posa cette question à ses disciples : Qui dit-on que
» le Fils de l'homme est[1] ? Ils répondirent : Les uns disent
» que tu es Jean-Baptiste, les autres Élie, d'autres encore
» Jérémie ou l'un des prophètes. Il leur dit : Mais vous, qui
» dites-vous que je suis? Simon Pierre répondit en ces
» termes : Toi, tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. Et
» Jésus, reprenant la parole, lui dit : Tu es bienheureux,
» Simon, fils de Jonas, car ce n'est ni la chair ni le sang qui
» te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. Et
» moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâti-
» rai mon Église, et les portes de l'Hadès ne prévaudront pas
» contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux;
» ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce
» que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.
» Alors il enjoignit aux disciples de ne dire à personne qu'il
» était le Christ. »

L'intégrité de ces paroles n'est pas à l'abri de tout soupçon. On y distingue à première vue quatre éléments : 1° L'attribution, par Simon Pierre, de la dignité messianique à Jésus; 2° l'institution de l'Église du Christ sur la personne de Pierre; 3° la promesse de donner à Pierre les clefs du royaume des cieux avec le pouvoir de lier et de délier; 4° l'interdiction de faire connaître en dehors du

1. Les textes parallèles de *Marc*, VIII. 27 : τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; et de *Luc*, IX. 18 : τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι; sont évidemment meilleurs. La version de Matthieu : τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ne peut pas être authentique, puisqu'elle met la réponse dans la question.

groupe des disciples la dignité messianique de Jésus. Or, les déclarations comprises sous les rubriques 2 et 3 manquent totalement dans les autres évangiles, malgré leur importance capitale. Les fragments parallèles des récits de Marc et de Luc font suivre immédiatement la reconnaissance de la dignité messianique par Simon Pierre, de l'interdiction d'en parler à qui que ce soit, sans que l'on constate la moindre lacune dans le texte. Passe encore pour l'évangile de Luc, où l'on pourrait soupçonner une suppression intentionnelle des paroles incriminées, afin de ne pas donner une prépondérance trop marquée à l'apôtre judéo-chrétien. Mais le silence de Marc est inexplicable et nous oblige à reconnaître qu'avant la rédaction de notre Matthieu actuel, il y avait une tradition relative à cette scène capitale, où les privilèges accordés à Pierre ne figuraient pas. Notre seul témoin à l'appui se trouve donc être un évangéliste dont les tendances judéo-chrétiennes, favorables à Pierre, ne peuvent pas être contestées, en sorte que, sans faire abus de la critique conjecturale, on a le droit de supposer que le passage intercalé par lui ne présente pas des garanties suffisantes d'authenticité.

Prenons-le néanmoins tel qu'il est, c'est-à-dire en tant que témoignage d'une ancienne tradition judéo-chrétienne relative à Pierre. Dans quelle connexion se trouve-t-il avec le reste du récit ? Tandis que les populations galiléennes, profondément remuées par la prédication de Jésus, se demandent s'il n'est pas Jean-Baptiste, Élie, Jérémie ou l'un des prophètes, c'est-à-dire s'il n'est pas l'un des précurseurs qui devaient, d'après les croyances populaires juives, précéder l'avènement du Messie et lui préparer les voies, Simon Pierre, le premier, se faisant l'organe des apôtres, reconnaît en Jésus, non pas le précurseur du Messie, mais le Messie lui-même, l'Oint de Dieu, chargé non plus de préparer, mais de fonder le Royaume des cieux. Cette déclaration est un fait décisif dans la vie du Christ. Que Jésus fût

arrivé déjà par lui-même à la conviction intime qu'il était le Messie ou que sa vocation messianique lui ait été suggérée par ses disciples les plus enthousiastes, — ou bien, ce qui nous paraît le plus probable, que l'intuition personnelle de Jésus ait été confirmée en lui et soit devenue certitude pour lui par le témoignage de ses disciples[1], — la reconnaissance de sa dignité messianique ouvrait une ère nouvelle de son ministère. La prédication toute morale de Jésus ne répondait que médiocrement aux idées populaires sur la révolution messianique ; ses enseignements relatifs au Royaume de Dieu ne correspondaient pas aux rêves traditionnels dont se nourrissait l'imagination juive. Sans doute, d'après les croyances populaires, les seuls fidèles devaient avoir part à ce royaume, où il n'y aurait plus ni mal, ni misère, ni impiété ; la condition préalable pour y entrer était la régénération religieuse et morale. Mais cette régénération n'était cependant que la préparation indispensable à la félicité des temps messianiques ; l'essentiel était la transformation politique et sociale qui assurerait enfin aux saints et aux justes, aux adorateurs jusqu'alors opprimés du seul vrai Dieu, la possession incontestée de la terre. Or cet élément politique manquait encore complètement dans l'œuvre de Jésus. Ce qui pour l'âme juive était la préparation, était pour Jésus la fondation même du Royaume : que tout le monde acceptât son évangile, et le règne messianique était inauguré par cela même.

Dès lors on comprend fort bien que dans les campagnes galiléennes les auditeurs gagnés par les prédications de Jésus saluassent en lui un précurseur du Messie. Pour le reconnaître comme le Messie lui-même, il fallait avoir pé-

1. Voir l'ouvrage de M. W. Baldensperger, *Das Selbstbewustsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, 2e éd., Strasbourg, 1892, et les observations présentées par M. Eug. Picard, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 370 et suiv.

nétré plus avant dans son enseignement, l'avoir compris mieux que les autres, avoir en lui une confiance encore plus grande et plus exaltée que les autres, bref être son disciple par excellence. Le peu que nous savons du caractère de Pierre nous révèle, chez cet homme simple et inculte, un tempérament ardent, une nature enthousiaste et versatile, en même temps qu'un attachement profond à son Maître. Il est donc fort probable qu'il a été un des premiers, sinon le premier, à décerner le titre de Messie à Jésus. Et celui-ci, tout en acceptant la royauté que ses disciples lui offrent, leur enjoint de n'en rien dire, de peur que la foule, moins familière avec son enseignement et avec sa méthode, en apprenant qu'il est le Messie, ne réclame une réalisation immédiate de ses espérances apocalyptiques, une révolution violente. La scène qui a dû se dérouler aux environs de Césarée de Philippes s'explique ainsi de la manière la plus naturelle. Les détails de l'histoire racontée par les trois évangélistes peuvent offrir matière à discussion, mais dans ses grandes lignes l'interprétation qui vient d'en être donnée est généralement admise par tous ceux qui étudient la vie de Jésus d'après la méthode historique.

Si Jésus a véritablement prononcé des paroles du genre de celles que le premier évangéliste lui prête dans sa réponse à Pierre, il a simplement constaté un fait, savoir que Pierre, en le saluant le premier du titre de Messie, a été le premier à comprendre sa véritable nature. C'est donc lui, le premier disciple complet, qui sera le fondement de la société nouvelle, la pierre angulaire du Royaume, celle par laquelle on commence la construction et sur laquelle par conséquent toutes les autres reposent. C'est lui qui, mieux que d'autres, a saisi les conditions d'entrée dans ce Royaume et qui est ainsi qualifié par excellence pour accueillir ou pour repousser ceux qui ont la prétention d'y prendre part. Il est probable que le surnom araméen de l'apôtre, Keipha (Cé-

phas), signifiant « roche », a inspiré à Jésus quelque déclaration de ce genre[1].

La tradition judéo-chrétienne, intercalée par le premier évangéliste dans le récit, peut avoir un fond de vérité historique. La nature de ces documents évangéliques ne permet pas de donner une solution ferme à cette question. Mais il paraît bien certain que le texte même dans lequel elle nous est parvenue porte la marque du milieu judéo-chrétien où elle a pris sa forme définitive. Il suffit d'être un peu familiarisé avec les controverses qui éclatèrent entre les premiers chrétiens et dont les Épîtres de Paul et les Actes des Apôtres nous apportent l'écho, pour reconnaître dans les paroles prêtées au Christ des allusions parfaitement claires à la polémique entre les partisans de Pierre et les partisans de Paul. — Celui-ci faisait grand cas de ce que son évangile d'indépendance à l'égard de la Loi juive lui avait été inspiré par une révélation, et il opposait volontiers cette autorité divine à celle de la tradition apostolique, fondée uniquement sur les souvenirs du ministère terrestre du Christ[2]. — Et Pierre donc ! répliquaient les judéo-chrétiens, Jésus lui-même n'a-t-il pas déclaré le jour où son Apôtre reconnut en lui le Christ : « Tu es bienheureux, Simon, fils de Jonas, car ce n'est ni la chair ni le sang (c'est-à-dire une autorité humaine)[3] qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux ? » — Paul et les siens ne reconnaissaient pas l'au-

1. D'après le premier évangéliste lui-même l'apôtre était déjà désigné sous ce nom bien avant le jour où il proclame la messianité de Jésus. Cf. IV. 18 ; VIII. 14 ; X. 2 ; XIV. 28 ; XV. 15.

2. *Épître aux Galates*, I. 11-12 : « Je vous affirme, frères, que l'évan- » gile annoncé par moi n'est pas de l'homme ; car je ne l'ai pas reçu » d'un homme et personne ne me l'a enseigné, mais [je l'ai reçu] par » une révélation de Jésus-Christ (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). » Cf. vers. 16.

3. Cf. Reuss, *La Bible*, *Histoire évangélique*, p. 396 : « La chair et » le sang est une expression judaïque pour dire *un mortel*, en opposi- » tion avec Dieu. »

torité des douze et n'admettaient pas qu'ils eussent le droit d'exclure de l'Église du Christ ceux qui ne suivaient pas leurs instructions[1]. — Singulière prétention, disaient les judéo-chrétiens ! Jésus lui-même n'a-t-il pas déclaré que Pierre serait le fondement de l'Église ? — Les chrétiens émancipés de la Loi se révoltaient contre la prétention des judaïsants de leur imposer toute sorte de pratiques juives, sous peine de ne plus avoir part au salut, et repoussaient les compromis inventés par le tiers parti judéo-chrétien modéré, décrétant que telle observance était obligatoire et telle autre facultative[2]. — N'était-ce pas enfreindre les instructions de Jésus lui-même, puisqu'il avait expressément déclaré que ce que Pierre lierait ou délierait sur la terre serait lié ou délié dans les cieux, c'est-à-dire que Dieu lui-même ratifierait ce que Pierre aurait permis ou défendu ?[3].

Suspecte déjà par son origine, la tradition judéo-chrétienne qui accorde à l'apôtre Pierre une sorte d'investiture officielle comme chef de l'Église ne l'est pas moins par son contenu. Que sera-ce donc si elle est isolée dans l'évangile de Matthieu lui-même et en contradiction avec d'autres témoignages du même évangéliste ! Or l'auteur sacré, avec cette naïveté qui compense en quelque sorte pour l'historien l'absence de toute critique dans les documents évangéliques,

1. *Ép. aux Galates*, II, tout entier; *I Corinth.*, xv. vers. 16 et suiv.
2. *Actes*, xv. 28-29.
3. Les expressions *lier* et *délier*, אָסַר et הִתִּיר, peuvent être entendues soit dans le sens de « fermer » et « ouvrir », par allusion au mode de fermeture des portes en Palestine, soit au sens de « défendre » et « permettre », selon l'usage rabbinique. Dans les discussions au sujet des observances légales les uns liaient, c'est-à-dire interdisaient, où les autres déliaient, c'est-à-dire autorisaient l'acte contesté. Cf. J. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ, II, In Evangelium S. Matthæi* (Cambridge, 1658). — Holtzmann, *Handcommentar, I, Die Synoptiker*, p. 194. Le second sens paraît préférable ici, mais dans les deux acceptions ces paroles attribuent à Pierre le droit de fixer les conditions d'entrée dans l'Église.

enregistre jusque dans le contexte même de son récit des traditions contraires à celle qui reconnaît à Pierre des privilèges aussi exclusifs. A peine Jésus a-t-il déclaré à son apôtre qu'il lui donnera les clefs du Royaume des cieux et le pouvoir d'en accorder ou d'en refuser l'entrée (vers. 19 et 20), que Pierre se montre incapable de comprendre la mission de son Maître et s'attire la sévère apostrophe du verset 23 : « Arrière de moi, Satan ! tu es pour moi une cause de chute[1], car tu ne conçois pas les choses de Dieu, mais celles des hommes. » N'est-il pas évident que ces paroles, également conservées par Marc avec de légères variantes, faisaient suite à la reconnaissance de Jésus comme Messie ? Pierre, parlant au nom des Douze, a décerné à son Maître le titre de Christ, mais, pas plus que les autres, il ne comprend encore la conception toute morale de l'œuvre messianique, et lorsque Jésus leur annonce qu'il sera persécuté et mis à mort par les prêtres et les scribes, le même Pierre qui a pris la parole au nom de tous pour le glorifier, proteste au nom de tous contre la monstrueuse hypothèse que le Messie puisse souffrir. Sous cette forme la tradition, commune à Matthieu et à Marc, se tient et constitue un ensemble bien lié. Les privilèges décernés par Jésus à Pierre sont évidemment un hors-d'œuvre qui rompt l'unité du récit et met le Christ en contradiction avec lui-même.

Enfin, comme si ce premier démenti ne suffisait pas, l'évangéliste réunit, un peu plus loin, une série de traditions qui vont en sens contraire de celle qui avantageait Pierre. Aux disciples qui lui demandent lequel est le plus grand dans le Royaume des cieux, il montre un petit enfant et leur dit que « quiconque sera humble comme ce petit enfant sera le plus grand dans le royaume des cieux » (XVIII. 1 et suiv.; cf.

1. Σκάνδαλον se dit de tout objet qui constitue un obstacle sur une route et qui fait tomber celui qui le rencontre. Il s'emploie ainsi au moral comme au physique. Cf. *Clavis N. T.* de W. Grimm, *s. v.*

Marc, IX. 33 et suiv.). A propos du pécheur impénitent qui refuse d'écouter l'Église, il annonce à tous ses disciples — qui dans ce passage représentent évidemment l'Église tout entière — que ce qu'ils auront lié sur la terre sera lié dans le ciel et que ce qu'ils auront délié sur la terre sera délié dans le ciel (XVIII, 18), sans qu'il soit le moins du monde fait mention d'un privilège spécial pour Pierre. A la mère des deux fils de Zébédée qui vient lui demander pour ses enfants les places d'honneur dans le Royaume des cieux, il répond que cela ne dépend pas de lui, mais de son Père, et comme les dix autres apôtres s'indignent de ce que leurs deux compagnons aient la prétention de s'élever au-dessus d'eux, Jésus leur adresse ces belles paroles : « Vous savez que les » chefs des nations les tyrannisent et que les grands les do- » minent. Il n'en sera pas de même au milieu de vous. Mais » quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre » serviteur » (XX. 20 et suiv. ; cf. *Marc*, IX, 35 et X. 42).

Si les déclarations de Jésus à Pierre n'avaient pas acquis une si grande valeur dans l'histoire de l'Église chrétienne, il n'y aurait pas lieu de s'y arrêter aussi longuement. La cause serait entendue à moins de frais. Nulle part dans l'histoire évangélique ni dans les plus anciens documents relatifs aux apôtres, on ne trouve la moindre trace de cette délégation d'une autorité hiérarchique à l'apôtre Pierre. Encore bien moins est-il question d'une transmission de cette autorité à des successeurs, pour l'excellente raison que, du consentement unanime des premiers chrétiens, il ne devait pas y avoir de successeurs aux apôtres : la fin du monde était proche ; le retour imminent du Christ devait inaugurer le règne de Dieu sur la terre. Le premier évangéliste lui-même se charge de le rappeler à tous ceux qui prétendent retrouver dans ce seizième chapitre tant discuté le fondement d'une constitution ecclésiastique établie par le Christ, puisqu'il termine la péricope par ces mots : « Car le Fils de l'homme doit venir » dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il don-

» nera à chacun selon sa conduite. En vérité, je vous le dis, » quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront point qu'ils » n'aient vu le Fils de l'homme venir dans sa royauté » (vers. 27 et 28). On se condamne à ne rien comprendre à la situation des premiers chrétiens, si l'on ne tient pas compte de cette conviction qui inspire toutes leurs espérances et domine leur notion de la destinée.

A condition de laisser de côté les considérations ecclésiastiques, tout à fait étrangères à l'interprétation historique du texte, le sens et la portée du célèbre passage sur les privilèges de Pierre ressortent ainsi avec une clarté suffisante de la discussion. Les versets 18 et 19 du xvie chapitre de l'évangile selon saint Matthieu appartiennent à une couche secondaire de la tradition évangélique. Ils représentent une tradition judéo-chrétienne inspirée par le désir de fortifier l'autorité de l'apôtre Pierre dans les conflits qui agitèrent la chrétienté primitive. Ils ne peuvent pas être authentiques sous leur forme actuelle, mais il est possible qu'ils soient le développement ou l'altération de quelque parole primitive dans laquelle Jésus reconnaissait en Pierre le premier en date de ses véritables disciples. La tradition primitive et la tradition judéo-chrétienne renforcée présentent ainsi, à des degrés divers d'intensité, un fait qui ne semble guère contestable, c'est que Pierre apparaît dans l'histoire évangélique comme le plus important des douze apôtres. Sans être jamais reconnu comme leur chef hiérarchique, il se présente souvent comme le *primus inter pares*. En ce sens la primauté de Pierre est fondée dans le cercle étroit de la petite société apostolique, pour autant que nous pouvons en reconstituer la physionomie d'après les évangiles synoptiques, les Actes des Apôtres et les Épîtres de Paul. Les judéo-chrétiens accentuent cette primauté en raison de l'opposition que leurs tendances rencontrent dans d'autres régions de la chrétienté primitive, tandis qu'elle est ramenée à des proportions plus modestes ou même contestée par les autres frac-

tions. Pour Paul, l'apôtre Pierre est une colonne de l'Église de Jérusalem, ou du moins il se considère comme tel, mais Jacques et Jean le sont au même titre que lui. Et dans la tradition johannique, c'est Jean qui a pris la place de Pierre comme disciple bien-aimé du Maître[1].

Mais ce qu'il importe de bien noter, c'est que dans l'histoire évangélique proprement dite cette primauté de Pierre est toute morale et n'a rien de spécifiquement ecclésiastique, pour la simple raison qu'il n'y a pas encore d'Église et qu'il ne saurait en être question. Il ne faut pas se laisser induire en erreur par l'emploi fortuit du mot ἐκκλησία. Ce terme ne se rencontre que deux fois dans les évangiles, justement dans deux passages examinés plus haut: *Matth,* xvi. 18 : « Tu » es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église, » et xviii. 17: « S'il ne les écoute pas, » — il s'agit du pécheur impénitent qui refuse d'accepter l'arbitrage d'un ou deux frères en la foi, — « parle à l'église, et s'il n'écoute pas l'église, » qu'il te soit comme un païen et un péager ». Dans le premier cas ἐκκλησία fait partie de ces deux versets où nous avons reconnu une tradition judéo-chrétienne secondaire, qui ne saurait être prise pour une reproduction littérale des paroles du Christ ; d'ailleurs le mot est pris ici dans le sens général et abstrait de « société ou réunion des disciples, » comme synonyme de « Royaume des cieux » qui est employé au verset 19. Dans le second cas, nous avons affaire également à une tradition secondaire, formée à l'époque où il existait déjà des communautés chrétiennes, mais sans aucune règle disciplinaire, en sorte qu'il fallait fixer une méthode pour résoudre les conflits entre membres de l'association. Tant que Jésus vivait, il n'était point nécessaire de se préoccuper d'une pa-

1. *Galates*, ii. 6-9. — *Év. de Jean*, xiii. 23-25 ; xix. 26-27 : il y a ici l'intention bien marquée de montrer que l'apôtre préféré de Jésus n'était pas Pierre. L'auteur du IV[e] évangile a-t-il voulu désigner l'apôtre Jean par ces mots « le disciple que Jésus aimait » ? C'est l'interprétation généralement admise quoiqu'elle soit bien dénuée de preuves.

reille éventualité parmi ses disciples, puisqu'il était leur arbitre naturel et qu'après sa mort la parousie devait survenir à bref délai. Il n'est pas probable que Jésus ait lui-même donné ces instructions sur la meilleure manière d'aplanir les conflits entre membres d'une même communauté [1].

Mais que l'on accepte cette interprétation ou que l'on préfère y voir une parole prophétique de Jésus, il n'y a ici aucune institution ecclésiastique établie par le Christ, mais bien plutôt une allusion à l'état encore inorganique des premières communautés chrétiennes. Lorsqu'un frère a commis une faute, il faut premièrement le reprendre en particulier, et l'évangéliste ne spécifie pas que le droit d'adresser cette réprimande privée soit réservé à une catégorie spéciale de chrétiens; il appartient à tous indistinctement. Si le pécheur n'écoute pas cette réprimande privée, il y a lieu d'appliquer la vieille règle de jurisprudence juive formulée dans le *Deutéronome*, XIX. 15; il faudra s'adjoindre deux ou trois personnes parce qu'une affaire ne peut pas être réglée sur la déclaration d'un seul témoin et essayer à nouveau de ramener le délinquant à de meilleurs sentiments. Les nouvelles exhortations demeurent-elles infructueuses, alors l'affaire sera portée devant l'ἐκκλησία ; ce mot signifie nécessairement ici, non plus l'association de tous les chrétiens, dans sa généralité, mais la communauté, selon l'usage des LXX qui rendent ainsi l'hébreu קָהָל, désignant l'assemblée des Israélites [2]. Ce sont tous les membres de la communauté qui décideront, en dernier ressort, s'ils veulent conserver l'accusé au milieu d'eux ou le repousser de leur sein et le traiter comme un païen ou un publicain ; car dans chaque communauté, n'y eût-il que deux ou trois frères réunis au nom du Christ,

1. La tradition rapportée par *Luc* (XVII. 3-4) reflète beaucoup mieux la manière de Jésus. Matthieu lui-même, quelques lignes plus loin, nous offre une tradition analogue, en contradiction flagrante avec la tradition secondaire qu'il a intercalée au verset 18.

2. *Deutéronome*, XXXI. 30 ; *I Chron.*, XXIX. 1, etc.

celui-ci est présent au milieu d'eux et par conséquent le jugement de la communauté équivaut à un jugement du Christ lui-même (xviii. 20).

Où voit-on ici la moindre trace d'une organisation ecclésiastique ? Même ceux qui se refusent à reconnaître l'origine évidemment judéo-chrétienne de la tradition intercalée par le premier évangéliste aux versets 15 à 17 du chapitre xviii, ne peuvent trouver ici aucune règle posée par Jésus pour l'établissement de son Église, mais simplement une série de traditions qui par leurs contradictions mêmes doivent les plonger dans le plus grand embarras. Tout ce chapitre xviiie, en effet, a pour but de montrer que les plus petits et les plus humbles dans le Royaume des cieux ont autant de valeur pour le Père céleste que les plus grands et que la simplicité du petit enfant est la condition indispensable pour entrer au Royaume, qu'il n'y a pas de privilèges pour les uns aux dépens des autres, qu'il faut pardonner les offenses indéfiniment, que deux ou trois personnes réunies au nom du Christ valent autant que de nombreuses assemblées. Le privilège de « lier et de délier » qui précédemment a été dévolu à Pierre seul, est ici reconnu à toute communauté. C'est le régime de la démocratie la plus absolue, de l'égalité des droits entre tous, l'absence de toute organisation.

On a voulu, il est vrai, voir une savante gradation dans le récit de l'évangéliste. Jésus aurait accordé ses pouvoirs disciplinaires d'abord à Pierre, puis aux apôtres, enfin à l'Église tout entière. C'est prêter au naïf rédacteur du premier évangile des finasseries ecclésiastiques bien étrangères à son esprit. Il a tout simplement enregistré des traditions qui ne s'accordent pas entre elles, parce qu'elles sont d'origine et de valeur différentes et parce qu'elles reflètent les préoccupations des divers milieux où elles se sont formées. Le malheur est que l'on ne retrouve aucune trace ni des instructions que Jésus aurait données à ses apôtres pour l'organisation de son Église, ni de cette prétendue succession ou transmission de

pouvoirs disciplinaires dans l'histoire apostolique. Et l'on ne peut pas en trouver, parce que Jésus voulait fonder, non une église, mais le Royaume des cieux, non une institution qui durât des siècles et qui eût à soutenir des luttes sans cesse renouvelées contre des pouvoirs rivaux, mais une société moralement régénérée dont le règne devait s'établir dans un avenir très prochain et où la volonté de Dieu, reconnue de tous et pieusement observée par tous, serait la seule constitution. Ce n'est donc pas dans les enseignements du Christ qu'il faut chercher les origines de l'épiscopat.

§ 2

LES CHRÉTIENS EN PALESTINE APRÈS LA MORT DE JÉSUS

1. *Les Documents. — La situation.*— Si défectueux que soient les évangiles comme documents historiques, il nous serait précieux d'avoir sur les disciples, dans les temps qui suivirent immédiatement la mort de Jésus, des renseignements de même valeur que les témoignages évangéliques sur le Maître.

Malheureusement le livre des *Actes des Apôtres* est de tous les écrits de l'âge apostolique celui dont l'utilisation est le plus délicate pour l'historien. Exalté par les uns, dénigré par les autres, il mérite à la fois et cet excès d'honneur et cette indignité, à cause de la valeur extrêmement inégale des éléments qui le composent. On y distingue aisément cinq groupes de documents : une série de traditions légendaires, obscures et déjà incomprises du rédacteur, sur les chrétiens de Jérusalem immédiatement après la mort du Christ; des souvenirs des premières luttes au sein de la communauté primitive entre chrétiens attachés à l'observance stricte de la Loi juive et chrétiens animés d'une piété plus libre et plus émancipée du ritualisme; des fragments d'une Vie de Pierre; des récits de seconde main relatifs à l'activité missionnaire

de l'apôtre Paul, et des témoignages de première main, peu nombreux, de médiocre étendue, mais très précieux, sur certains incidents de ces mêmes voyages missionnaires de Paul ; le tout mis en œuvre vers la fin du Ier siècle[1] par un rédacteur fort intelligent, — le même auquel nous devons le troisième évangile, — par un écrivain qui déclare avoir fait des recherches avant de rédiger son récit[2] et qui est parfaitement décidé à tirer des sources auxquelles il puise, une histoire suivie où les contrastes soient atténués et les contradictions résolues, de manière à présenter un tableau harmonieux de la société à laquelle il appartient et où il désire faire entrer ses lecteurs.

Or, de tous ces documents, les premiers sont justement ceux qui ont le moins de valeur. L'auteur lui-même des *Actes* ne comprend plus les traditions qu'il enregistre sur les premiers chrétiens de Jérusalem ; cela ressort avec évidence de son récit des scènes de la Pentecôte, où la glossolalie, que nous connaissons par la description de l'apôtre Paul[3], devient un parler en langues étrangères dénué de toute espèce de signification. Le tableau qu'il nous trace de cette première société chrétienne est ainsi fort sujet à caution, et l'on ne saurait en tirer des conclusions précises.

La seule qui s'en dégage avec certitude, c'est que les tra-

1. Je considère les *Actes des Apôtres* comme un ouvrage de la fin du Ier siècle de notre ère, entre l'an 80 et l'an 100, sans qu'il soit possible de préciser davantage. C'est un écrit de même famille que les Épîtres pastorales, mais probablement un peu antérieur, appartenant à la catégorie des documents où nous voyons les premiers essais des églises chrétiennes pour se donner une organisation régulière. Je ne vois aucune raison de le faire descendre jusqu'au IIe siècle. D'autre part, comme les *Actes des Apôtres* émanent du même auteur qui a rédigé notre troisième évangile, lequel est certainement postérieur à l'an 70, comme ils se donnent eux-mêmes pour la suite de l'évangile, on ne saurait en aucun cas leur assigner une date antérieure à l'an 80 environ.

2. *Luc*, I. 3.

3. *I Cor.*, XII. 10 et 30 ; XIII. 1 (langue des anges) ; XIV. 2 et suiv.

ditions recueillies par lui ne mentionnaient aucune organisation ecclésiastique parmi les premiers fidèles. Ils vivent encore à l'état inorganique, comme un petit groupe d'exaltés, tout absorbés par leurs pieuses préoccupations et en quelque sorte hypnotisés par l'attente de la parousie prochaine. Ils se réunissent tout d'abord dans une chambre haute (I. 13-14), puis, quand l'enthousiasme contagieux de la Pentecôte leur a gagné de nouveaux adhérents, ils s'assemblent en un lieu plus vaste ; ils sont constamment ensemble ; ils consacrent leurs biens à la communauté, partagent leur temps entre la prière au Temple, les louanges de Dieu dans leurs assemblées, les exhortations réciproques et les agapes fraternelles où ils rompent le pain, ne formant qu'un cœur et qu'une âme (II. 41-47; IV. 32-37; V. 42). Il n'y a là aucune organisation claustrale[1]; ce n'est pas du communisme constitué. Cela rappelle plutôt certains petits cercles piétistes où la communauté religieuse forme une sorte de famille spirituelle, plus vaste et souvent plus chère que la famille naturelle, sans règles fixes, livrée à toutes les inspirations d'un mysticisme exalté. L'apôtre Pierre, il est vrai, apparaît dans ces premiers chapitres des *Actes*, comme la personnalité dirigeante, mais son autorité est toute morale. Lorsqu'il s'agit de choisir un apôtre en remplacement de Judas, les frères s'en remettent au sort pour décider lequel des deux candidats sera élu, car le sort sera l'expression de la volonté même de Dieu (I. 24). Le véritable gouvernement de cette petite société où germent de si grandes destinées, c'est Dieu lui-même.

L'écrivain sacré, et à sa suite d'innombrables prédicateurs, se sont complu à décrire aux origines de l'Église une situation idyllique où tous les fidèles, animés du même esprit, réalisent, par la seule puissance de leur conviction morale, cette

1. Cf. Renan, *Les Apôtres*, p. 75 et suiv., accentuant davantage le caractère ascétique.

solidarité et cette fraternité complètes qui sont l'épanouissement des principes mêmes de l'Évangile, l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain indissolublement associés, et qui représentent, en effet, la plus belle des conceptions sociales, le but idéal auquel doit tendre toute société. Le moindre degré d'esprit critique suffit à découvrir dans le texte même de la première histoire apostolique les preuves d'une situation réelle bien différente, dans laquelle quelques-uns, comme Ananias et Saphira, trouvaient que l'on exigeait de trop lourds sacrifices de leur générosité, et d'autres, comme les hellénistes, estimaient que les frères hébreux prenaient tout pouvoir au détriment des autres. D'ailleurs l'autorité de ces anciennes traditions recueillies par l'auteur des *Actes*, près d'un demi-siècle après les événements, est bien incertaine.

Il me semble néanmoins que l'on aurait tort de céder à un scepticisme exagéré en refusant toute espèce de valeur aux souvenirs qu'il a enregistrés. Laissons-lui pour compte les perpétuels discours qu'il met dans la bouche de ses personnages et qu'il a librement composés comme l'ont fait pour leurs héros tous les historiens de l'antiquité. Laissons à l'imagination populaire les légendes tissées par elle sur le canevas de quelques événements qui avaient fait impression en leur temps. Certains éléments du tableau qu'il a tracé de la première société chrétienne sont trop vraisemblables pour ne pas être vrais et trouvent ailleurs une confirmation indirecte qui oblige de leur reconnaître un fond de vérité. L'indifférence des frères à l'égard de tous les intérêts de la vie matérielle, leur complet détachement des préoccupations professionnelles pour se consacrer exclusivement à l'attente en commun du jour glorieux de la parousie, sont les conséquences nécessaires de la foi toute eschatologique des premiers chrétiens. Et la misère que de pareilles dispositions ne devaient pas tarder à engendrer, nous est attestée non seulement par l'auteur des *Actes*, mais encore par l'apôtre Paul,

qui mentionne à plusieurs reprises les collectes instituées par lui pour les pauvres de Jérusalem[1].

Ce même caractère, en quelque sorte provisoire, de la communauté primitive de Jérusalem, se révèle encore par l'absence de toute propagande au dehors. Il y avait sans doute en Galilée, où Jésus a accompli la plus grande partie de son ministère, des disciples qui lui avaient gardé un souvenir fidèle; nous rencontrons à chaque instant des indices que la meilleure et la plus authentique tradition de l'Évangile a été galiléenne. Mais dans les *Actes* et pour la première communauté de Jérusalem ces disciples campagnards plus posés, moins exaltés et surtout moins saturés de rêves apocalyptiques, n'existent pas. Les trois ou quatre apôtres, qui seuls figurent dans les *Actes*, et les disciples qui se groupent autour d'eux, ne sortent guère de Jérusalem et n'ont d'autre préoccupation que de gagner quelques adhérents dans la ville sainte. N'est-ce pas là, en effet, que le Messie doit établir son règne?

Deux événements semblent avoir modifié cette situation, d'ailleurs peu faite pour durer : l'expulsion des chrétiens hellénistes par les autorités juives et la révolte des Juifs contre les Romains, qui se termina par la prise de Jérusalem en l'an 70.

La prédication des premiers disciples de Jérusalem paraît avoir eu du succès auprès de ceux que l'on appelait hellénistes, c'est-à-dire auprès des Juifs originaires des colonies judaïques dispersées à travers l'Empire et qui, en général, parlaient grec. L'histoire ultérieure de la propagande chrétienne nous permettrait déjà de le supposer, alors même que

1. *Actes*, XI. 29 à 30; XXIV. 17; *Gal.*, II. 10; *I Cor.*, XVI. 1 à 4; *II Cor.*, VIII et IX; *Rom.*, XV. 26.—Peut-être les chrétiens de Jérusalem voyaient-ils dans ces subsides, envoyés par les Églises de la Dispersion à la communauté de Jésusalem, le pendant des tributs que les Juifs disséminés à travers l'Empire romain envoyaient régulièrement au Temple de Jérusalem.

la tradition rapportée par l'auteur des *Actes* n'en eût pas conservé un témoignage suffisant. Au début du chapitre VI, nous lisons, en effet, que, le nombre des disciples augmentant, les hellénistes se plaignirent de ce que leurs veuves étaient négligées dans la répartition quotidienne, au profit des frères d'origine purement hébraïque. L'écrivain biblique trouve ici une première et précieuse occasion d'appliquer sa tendance irénique en montrant que l'accord se fit facilement entre judaïsants et hellénistes, par la nomination de sept diacres, et sur ce point l'on ne saurait accepter son témoignage que sous les plus expresses réserves ; mais le fait même de la formation de deux partis distincts au sein de la première société chrétienne de Jérusalem n'a pas dû être inventé par lui. Il nous paraît également avoir recueilli des souvenirs authentiques, lorsqu'au chapitre VIII il met la première persécution contre les chrétiens de Jérusalem en rapport avec les premières victoires du parti libéral helléniste dans l'Église. Tant que les chrétiens de Jérusalem n'avaient constitué qu'un petit groupe de Juifs fidèles à toutes les pratiques de la Loi et à tous les rites du Temple, sans pouvoir social, tant qu'ils ne se distinguaient de beaucoup d'autres piétistes juifs que par leur obstination à croire que le Messie attendu par le plus grand nombre de leurs concitoyens était ce Jésus de Nazareth, récemment crucifié, mais appelé à reparaître bientôt dans toute sa gloire, il n'y avait pas pour les directeurs spirituels du peuple juif de raison suffisante de les poursuivre[1]. Au contraire, lorsque les hellénistes eurent pris le dessus, le parti pharisien à Jérusalem dut se joindre au parti sadducéen pour réclamer la répression d'un mouvement qui s'écartait du légalisme orthodoxe. Jusques à quelles hardiesses se portait l'esprit d'indépendance ? Nous ne le savons pas au juste, mais on ne risque guère de se trom-

1. Telle est l'idée vraie qui se trouve au fond des récits des deux comparutions de Pierre et de Jean, puis des apôtres en général devant le Sanhédrin, aux chap. IV et V.

per en reconnaissant dans ces agitations de la communauté primitive une première tentative d'affranchissement à l'égard du particularisme juif, comme un prélude à l'évangile de l'Apôtre des Gentils et un premier écho du libre évangile galiléen sur la montagne de Sion.

Aussi l'écrivain biblique a-t-il fort justement ajouté au récit du martyre d'Étienne, qu'à la suite de cette persécution[1] les chrétiens furent obligés de se disperser dans les contrées voisines et que seuls les apôtres restèrent à Jérusalem. Les hellénistes allèrent porter l'évangile en Samarie, en Phénicie, jusqu'en Syrie[2], et le premier effet de la persécution juive, comme de la plupart des persécutions dont l'Église a été victime, fut d'assurer la victoire à la cause que l'on voulait anéantir, sinon sur les lieux mêmes où elle avait été frappée, du moins dans d'autres contrées où des destinées autrement vastes s'ouvraient devant elle.

Dès lors le christianisme judaïsant demeurait le maître dans l'Église de Jérusalem, non sans présenter encore de nombreuses gradations de rigorisme légaliste ni sans se résigner à certaines concessions en faveur des chrétiens d'origine païenne que la force des choses lui imposait. Cette phase nouvelle de la petite société chrétienne primitive correspond à l'avènement d'un personnage nouveau, auquel la tradition a donné une place importante, Jacques, le frère du Seigneur, qui ne figure pas dans l'histoire évangélique, mais qui

1. La réalité des persécutions dirigées dès le début par les Juifs les plus fanatiques contre les disciples du Christ, est attestée par l'apôtre Paul (*Gal.*, I. 13 à 14).

2. Voir *Actes*, VIII. vers. 5 et suiv. (prédication du diacre Philippe, jugée insuffisante par Pierre et Jean qui éprouvent le besoin d'aller confirmer l'œuvre de cet helléniste, incapable de communiquer le Saint-Esprit), v. 40 (propagande depuis Asdod jusqu'à Césarée) ; XV. 3 (Paul et Barnabas, se rendant d'Antioche à Jérusalem, rencontrent des communautés chrétiennes sur leur route). La présence de chrétiens à Damas, au moment de la conversion de Paul, est attestée non seulement par les *Actes*, mais aussi par l'apôtre Paul (*Gal.*, I. 17).

semble avoir eu, lui aussi, son chemin de Damas[1], où il reconnut les destinées messianiques de Jésus et la dignité qui rejaillissait de ce fait sur sa propre personne, comme frère du Messie, descendant de David et lieutenant du Christ jusqu'à la parousie. Elle coïncide aussi avec l'établissement d'une première organisation ecclésiastique encore rudimentaire, sur le modèle de la synagogue juive, mais qui accordait peut-être dès l'origine un certain privilège légitimiste au représentant de la famille de Jésus.

2. *Organisation ecclésiastique. — Les Apôtres.* — Dans les premières années de la communauté, cette organisation ecclésiastique ne semble pas avoir existé. Le petit monde chrétien, nous l'avons reconnu, vit encore à l'état organique; tout est livré à l'inspiration. D'après la tradition reproduite par l'auteur des *Actes*, l'influence des apôtres est prépondérante; mais, quoiqu'il donne au premier chapitre (v. 13) une liste de onze Apôtres et qu'il raconte l'élection du douzième, Matthias, en remplacement de Judas, on voit clairement que la tradition était muette sur la plupart d'entre eux; seuls, Pierre et Jean ont laissé des souvenirs et, si l'on veut, Jacques, frère de Jean, connu seulement par son martyre (XII. 2)[2]. Le témoignage qu'elle apporte sur la nature et la mission des apôtres est confus, parce qu'il reflète deux con-

1. Son nom seul est cité, *Matth.*, XIII. 55; *Marc*, VI. 3, avec ceux des autres frères de Jésus, mais on sait que dans les évangiles la famille de Jésus ne croit pas en sa mission. La conversion de Jacques a été sans doute le résultat de l'apparition miraculeuse qu'il eut en partage d'après l'apôtre Paul, *I Cor.*, XV. 7. Elle eut lieu peu de temps après la mort de Jésus. puisque Paul mentionne « Jacques, le frère du Seigneur », comme le seul personnage qu'il ait vu dans le cercle apostolique, avec Pierre, trois ans après la conversion du chemin de Damas (*Gal.*, I. 19; *Actes*, I. 14).

2. L'apôtre Paul, lui aussi, ne connaît en fait d'apôtres que Pierre, Jean et Jacques, le frère de Jésus (*Gal.*, I. 19; II. 9). Cependant, au moins lors de sa première visite à Jérusalem, il y en avait d'autres.

ceptions différentes : d'une part, les apôtres nous sont présentés dans les *Actes* comme les témoins de Jésus, spécialement de sa résurrection, comme des prédicateurs, des missionnaires chargés de gagner à leurs espérances de nouvelles recrues et d'opérer des guérisons au nom de leur Maître [1] : c'est le pendant de la tradition que nous avons trouvée dans l'évangile de Matthieu. D'autre part, ils sont déjà à plusieurs reprises considérés comme les dispensateurs du Saint-Esprit, comme les détenteurs privilégiés de cette puissance spirituelle qui, selon les idées du temps, était une réalité spirituelle objective, et qu'ils peuvent faire descendre sur les hommes par la prière et l'imposition des mains [2] ; ainsi, lorsque les hellénistes expulsés de Jérusalem sont allés évangéliser la Samarie, Pierre et Jean s'empressent de les suivre, parce que les Samaritains convertis n'avaient pas encore reçu le Saint-Esprit. Les deux apôtres imposent les mains aux néophytes et le Saint-Esprit leur est communiqué (VIII. 17). L'imposition des mains, usuelle chez les Juifs comme symbole de consécration à une fonction ou d'installation dans une charge [3], devient dans ce récit le mode en

1. Témoins : I. 2, 8, 21 (pour remplacer Judas il faut avoir accompagné Jésus depuis le baptême de Jean jusqu'à l'Ascension !) ; II. 32 ; III. 15 ; IV. 33 ; V. 32 ; VIII. 25 ; X. 39 à 43 ; XIII. 31 (où le rédacteur, contrairement à la déclaration formelle de l'apôtre Paul qu'il tient son évangile du Christ lui-même par révélation, lui fait invoquer le témoignage des autres apôtres). — Instructeurs, guérisseurs, auteurs de miracles : II. 41 et suiv., ainsi que tous les discours prêtés à Pierre ; V. 12 et 42 ; VI. 2. Voir spécialement les miracles attribués à Pierre, dont Baur a montré le curieux parallélisme avec ceux que le rédacteur prête plus loin à Paul : III. 2 (guérison du boiteux) ; V. 1 et suiv. (mort subite d'Ananias et de sa femme), 15 ; IX. 34 (paralytique de Lydde) ; IX. 36 et suiv. (résurrection de Tabitha). — Missionnaires : VIII. 14 ; IX. 32. — Voir plus haut p. 27 et suiv. les instructions de Jésus aux apôtres.

2. VI. 6 ; VIII. 17 ; XI. 44.

3. *Nombres*, VIII. 10 (consécration des Lévites) ; XXVII. 18 (Moïse impose les mains à Josué, « homme en qui réside l'esprit »). C'était la forme usuelle de l'installation des rabbins ou des membres du Sanhédrin, la

quelque sorte obligatoire de la transmission de l'esprit saint, avec un certain parfum sacramentel.

On voit déjà poindre ici l'idée sacerdotale d'un pouvoir spirituel propre à une certaine catégorie de disciples et ne procédant pas de l'intensité toute spéciale de leur foi, mais simplement de leur dignité professionnelle. C'est une conception chère à l'auteur des *Actes,* que nous retrouvons sous une autre forme dans le discours qu'il fait adresser par Paul aux anciens d'Éphèse[1]. Mais les récits mêmes au cours desquels il l'exprime nous apprennent à quel point ce caractère sacerdotal de l'apostolat était étranger à la tradition ambiante. Les apôtres, en effet, ne sont pas seuls à recevoir le Saint-Esprit pour le transmettre aux autres fidèles. Le jour de la Pentecôte, on nous dit que tous les assistants, indistinctement, furent remplis du Saint-Esprit (II, 4) ; après la première comparution de Pierre et de Jean devant le Sanhédrin, même dispensation à tous les fidèles réunis autour des deux apôtres remis en liberté (IV. 31). Les diacres auxquels les apôtres imposent les mains, ont été choisis parce qu'ils étaient pleins d'esprit saint et de sagesse même avant l'imposition des mains (VI. 3 à 6). Si le baptême conféré par le diacre Philippe aux Samaritains ne suffit pas à leur assurer la communication du Saint-Esprit, — quoiqu'il eût lui-même reçu l'imposition des mains d'après l'auteur des *Actes*

סְמִיכָה ; voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 2ᵉ édit., II, p. 152 ; F. Weber, *Die Lehren des Talmud,* p. 130. — Il résulte toutefois des citations reproduites par ce dernier auteur, p. 123 et p. 186, que dans la théologie talmudique l'idée d'une communication de l'esprit de Dieu s'associa également à la transmission des pouvoirs par l'imposition des mains.

L'imposition des mains semble avoir été à l'origine un simple geste de désignation de la personne que l'on installe dans ses fonctions ou que l'on introduit dans un collège (voir l'explication de Maimonides donnée par Selden, *De Synedriis,* I, p. 552).

1. Voir aussi dans les formules de la conférence de Jérusalem (*Actes,* XV) l'assimilation des apôtres aux grands prêtres.

(vi. 6), — il n'en est plus de même lors de la conversion de l'eunuque éthiopien et au cours des voyages d'évangélisation de Philippe le long de la côte phénicienne (viii. 38-40). Enfin Ananias, un simple μαθητής, à Damas, impose les mains à Saul pour qu'il soit rempli du Saint-Esprit (ix. 10 et 17).

De même le pouvoir de faire des miracles n'est pas attribué aux seuls apôtres. Étienne à Jérusalem et Philippe en Samarie en font autant (vi. 8, et viii. 6). Il n'y a donc pas à proprement parler de différence spécifique entre les apôtres et les autres membres de la communauté ; il n'y a pas de pouvoir surnaturel inhérent à leurs fonctions et inaccessible à d'autres fidèles. Ils sont les *primi inter pares*, les premiers dépositaires de la parole du Christ, les témoins de sa vie et de sa résurrection. Ils ont une dignité toute morale et une autorité spirituelle qui tient à la supériorité de leurs capacités et de leur zèle, à la puissance toute spéciale de l'esprit saint en eux. Voilà pourquoi ils sont les instructeurs, les guides, les conseillers de la communauté, censeurs des délinquants tels qu'Ananias; ses administrateurs [1], pour autant qu'il peut être question d'administration dans des conventicules; ses serviteurs matériels jusqu'à l'institution des diacres. Mais ils n'en sont pas les maîtres. La communauté est souveraine. C'est elle qui décide, sur la proposition de Pierre, de choisir un apôtre et qui procède à ce choix par la voie du sort. C'est elle qui décide d'instituer des diacres et qui en élit sept. Lorsque l'apôtre Pierre s'est permis de prêcher la parole de salut à des païens et de les faire baptiser, il est appelé à rendre compte de sa conduite, non seulement aux autres apôtres, mais encore aux frères judaïsants (xi. 1 sqq.). C'est toute l'Église, — et non pas seulement les apôtres et les anciens, — qui choisit des délégués pour régler avec les chrétiens d'Antioche la question des obligations légales à imposer aux chrétiens d'origine juive (xv. 22). Pierre, sans

1. iv. 35-37 ; v. 2 ; vi. 1 et suiv.

doute, se met à chaque instant en avant, prend la parole au nom de tous, mais il apparaît toujours comme l'interprète de la communauté, ou plus exactement c'est le Saint-Esprit qui règne et qui gouverne, dans le cœur de l'apôtre comme dans les cœurs des fidèles. Tout ce qui se fait et se dit, se fait et se dit sous l'inspiration du Saint-Esprit. Il n'y a pas encore à proprement parler de gouvernement dans cette petite démocratie théocratique. Ce fait est d'autant plus significatif que la tendance constante de la tradition a été d'augmenter l'autorité ou le pouvoir des apôtres et que l'auteur du livre des *Actes* ne l'a certainement pas atténuée sur ce point.

3. *Les Diacres dans la première communauté apostolique.* — Les premières fonctions administratives régulièrement instituées dont l'histoire apostolique fasse mention sont celles des diacres. A la suite des contestations qui avaient surgi entre les chrétiens hellénistes et judaïsants, les apôtres déclarèrent qu'ils ne pouvaient pas négliger la prédication pour se consacrer au service des tables et proposèrent à la communauté de choisir en vue de cet office sept hommes éprouvés, remplis d'esprit saint et de sagesse. Cette proposition fut agréée et l'assemblée choisit Étienne, homme plein de foi et d'esprit saint, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parménas et Nicolas, prosélyte d'Antioche, lesquels furent présentés aux apôtres pour recevoir l'imposition des mains (VII. 1-6).

Tel est le récit du livre des *Actes* qui ne laisse pas de provoquer de graves observations. Les diacres, en effet, disparaissent de l'histoire apostolique presque tout de suite après y avoir fait leur entrée. Il est donc inexact de voir dans l'épisode que nous venons de rappeler l'institution officielle de l'ordre ecclésiastique du diaconat[1]. Nous ne trou-

1. M. Renan écrit : « Telle fut donc l'origine du diaconat qui se » trouve être la plus ancienne fonction ecclésiastique, le plus ancien » des ordres sacrés. Toutes les Églises organisées plus tard eurent des

vons rien de semblable dans la suite des *Actes* et les diacres que l'on rencontre dans les communautés pauliniennes ne se rattachent en aucune façon aux sept élus de Jérusalem. D'autre part, il n'est pas licite de faire simplement abstraction de la tradition rapportée par les *Actes* ou d'assimiler les personnages nommés ici aux presbytres mentionnés plus loin et de voir dans ce passage l'institution du presbytérat[1]. La cause de ces exagérations en sens contraire est une interprétation trop étroite, trop judaïque, du passage des *Actes* que nous étudions. Les élus de la communauté de Jérusalem sont bien des διάκονοι, en ce sens qu'ils sont nommés pour veiller au service des tables (διακονεῖν τραπέζαις) dans les réunions quotidiennes où les fidèles mangeaient en commun et pourvoyaient à leur subsistance mutuelle ; mais ils ne sont pas des diacres au sens de la hiérarchie ecclésiastique postérieure. Ils sont au service de la communauté pour tout ce qui contribue à son développement, et non seulement pour les soins matériels. L'écrivain biblique fait bien dire aux apôtres : « Il n'est pas convenable que nous négligions la » parole de Dieu pour servir aux tables ; choisissez donc des » hommes auxquels nous confierons ce service » (VI. 2-3); toutefois, quelques lignes plus loin, le plus notable des nouveaux élus apparaît, non comme serviteur des agapes ou distributeur d'aliments, mais comme serviteur de la parole,

» diacres à l'imitation de celle de Jérusalem. La fécondité d'une telle » institution fut merveilleuse. C'était le soin du pauvre, élevé à l'égal » d'un service religieux..... » (*Les Apôtres*, p. 120). — Voir l'opinion diamétralement contraire dans un article de M. Weingarten, *Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche* (*Historische Zeitschrift*, XLV, p. 459). — Déjà Vitringa, *De Synagoga vetere* (2e éd. 1726), p. 920 et suiv., avait vu juste, mais ses arguments sont en partie contestables.

1. C'est ce qu'a fait, après beaucoup d'autres, Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e éd., p. 357. Mais l'auteur des *Actes* n'établit aucune relation entre les personnages mentionnés ici et les presbytres qui paraissent plus loin.

comme le plus éloquent défenseur des chrétiens devant les autorités juives. Et le seul des autres sur lequel il soit fourni quelques renseignements, Philippe, est avant tout un évangéliste, un missionnaire[1].

On constate ici le même phénomène que nous avons déjà observé en étudiant les témoignages de l'auteur des *Actes*, relatifs aux apôtres : la tradition antique se combine dans son récit avec les institutions ecclésiastiques de l'époque à laquelle il écrit. La tradition avait conservé le souvenir d'une crise provoquée dans la communauté de Jérusalem par l'accroissement des hellénistes et de l'attribution aux hellénistes d'un certain nombre de représentants, chargés de veiller à leurs intérêts en assurant une répartition plus juste des secours mutuels[2]. Le rédacteur des *Actes*, sans les qualifier expressément du titre de diacres (διάκονοι), les assimile cependant à ceux qui, de son temps, remplissaient dans les églises chrétiennes les fonctions de diacres. Il peut s'y croire autorisé d'autant plus que les termes διακονεῖν et διάκονος sont des expressions usuelles signifiant « servir, serviteur « ou ministre[3] », s'appliquant à toute espèce de services dans la communauté, aussi bien au service de la parole (VI. 4) qu'au service des tables (VI. 2). Bientôt le nom commun

1. Voir ses voyages missionnaires au ch. VIII. — Cf. XXI. 8 : τὸν οἶκον Φιλίππου, τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά. Ces mots font partie des fragments où l'on reconnaît en général le témoignage direct d'un compagnon de l'apôtre Paul parlant à la première personne.

2. Les noms des sept élus sont tous des noms grecs (VI. 5) ; cependant un seul d'entre eux est expressément qualifié de « prosélyte ». Les autres étaient donc juifs de naissance. Faut-il voir dans le nombre 7 une réminiscence du nombre habituel des notables qui administraient les communes juives ? (cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e éd., II. p. 134).

3. Διακονέω, de διά et κονέω (« travailler, se donner de la peine »; vieux mot ionien) signifie littéralement : « être l'organe par lequel se fait un travail » ; de là : être ministre, magistrat, domestique, gérant, préparateur. Voir plus loin l'usage fréquent de ce mot dans les épîtres pauliniennes.

διάκονος prit dans le langage chrétien un sens plus restreint, plus déterminé, pour désigner les titulaires de certaines fonctions administratives. Mais les traditions mêmes recueillies dans le livre des *Actes* prouvent qu'il est abusif d'appliquer déjà ce sens plus précis au verbe διακονέω dans le récit que nous étudions ici. Peut-être l'écrivain biblique a-t-il cru, comme l'Église ultérieure, reconnaître dans les incidents de Jérusalem l'institution du diaconat ecclésiastique; ce serait conforme à la tendance prédominante chez lui à montrer qu'il n'y a pas de différences essentielles entre les communautés de Palestine et les communautés fondées par l'apôtre Paul en pays grec. Mais on voit clairement qu'il fait erreur parce qu'il n'y a pas d'institution du tout. Les hellénistes choisis par la communauté de Jérusalem se dispersent presque aussitôt pour échapper aux rigueurs des autorités juives, et l'on ne constate pas qu'ils soient remplacés par d'autres personnages spécialement chargés des services matériels. Quand il est de nouveau fait mention de l'un d'eux, plus tard dans un des fragments les plus sûrs des *Actes*, il ne porte pas là le titre de diacre, mais il est appelé évangéliste, « l'un des sept ».

4. *Les Presbytres.* — Que s'est-il passé à Jérusalem entre la dispersion des hellénistes et les premiers conflits avec l'apôtre Paul ? Nous ne le savons pas. Toute cette partie du récit des *Actes*, destinée à mettre l'évangélisation des païens sous le patronage de l'apôtre Pierre, est, en effet, sujette à caution [1]. En tous cas, l'aspect de la communauté chrétienne, pour autant que le témoignage imparfait et incomplet des *Actes* permet de se la représenter, s'est bien modifié dans l'espace de ces quelques années. L'exaltation perpétuelle

1. Sans entrer ici dans une discussion étrangère à notre sujet, il suffira de renvoyer aux renseignements très sûrs de l'apôtre Paul, dans *Gal.*, II. 11 et suiv., pour démontrer que l'apôtre Pierre du ch. X des *Actes* n'est pas le même homme que celui auquel Paul a affaire à Antioche.

des premiers temps s'est calmée. Il y a bien encore des prophètes qui font entendre les libres inspirations de l'esprit saint[1], mais l'espèce d'anarchie que présentait la petite communauté directement régie par l'Esprit de Dieu, a fait place à une organisation plus régulière. A côté des apôtres et des frères il est fait mention de πρεσβύτεροι, d'*anciens,* qui reçoivent les subsides envoyés par Barnabas et Paul pour les fidèles de Jérusalem et qui délibèrent sur les questions intéressant l'ensemble de la communauté (XI. 30 et XV. 4, 6, 22, 23), tandis que la préséance dans l'assemblée a passé de l'apôtre Pierre à Jacques, frère du Seigneur.

A quelle occasion, quand, comment ce conseil presbytéral a-t-il été établi? L'auteur des *Actes* n'en dit rien, sans doute parce qu'il n'avait aucun renseignement à ce sujet. S'il avait connu une installation du presbytérat dans l'Église de Jérusalem, il eût été trop heureux de faire valoir les titres antiques et sacrés de cet organe du gouvernement ecclésiastique, en pleine fonction au temps où il écrivait. Ce n'est pas là une raison suffisante pour contester l'existence même d'un conseil presbytéral dans la communauté de Jérusalem aux environs de l'an 50, mais c'est un motif de plus pour ne pas donner à la réunion des presbytres que mentionne le livre des *Actes* le caractère d'une institution régulièrement constituée, fermée, de composition et de compétence déterminées, comme s'il s'agissait d'un rouage de gouvernement ecclésiastique établi en vertu d'une sorte de délibération constitutionnelle.

Rien de plus contraire à l'état de fermentation spontanée que tous les documents autorisés nous révèlent dans la première société chrétienne, que l'idée même d'un gouvernement ecclésiastique, tel que nous le concevons depuis que les Églises chrétiennes sont devenues de grandes puissances sociales. Les premières ébauches d'organisation au sein de

1. XI. 27, et XXI. 10 (Agabus); XI. 32 (Jude et Silas).

la communauté primitive, régie par le Saint-Esprit, ont été provoquées par les nécessités de la vie matérielle ou sont sorties spontanément des besoins de la petite théocratie chrétienne. Déjà l'élection « des sept », que l'on a appelés diacres, fut motivée par le besoin d'assurer une répartition plus équitable des aliments ou des subsides quotidiens entre les membres de l'Église. Les anciens font pour la première fois leur apparition dans le livre des *Actes*, lorsqu'il s'agit de recevoir le produit d'une collecte faite par Barnabas et Paul au profit des frères de Judée. Il fallait bien, en effet, que l'argent fût reçu par quelqu'un et surtout que la répartition en fût faite par des membres autorisés, dignes de confiance. Les anciens rentrent en scène lorsqu'il s'agit de décider quelle attitude la communauté de Jérusalem adoptera à l'égard des païens convertis par Paul et Barnabas dans leurs premiers voyages missionnaires. Il est évident, en effet, qu'une délibération de ce genre, soulevant d'ardentes passions et concernant le plus grave différend de la chrétienté primitive, ne pouvait pas se dérouler dans l'assemblée générale de l'Église, sans préparation et sans examen préalable en comité plus restreint. Même dans nos assemblées parlementaires modernes, où les droits de tous les députés sont égaux, toutes les délibérations importantes sont précédées d'une discussion approfondie dans des commissions nommées à cet effet. Ce sont là des conditions inévitables de toute association tant soit peu nombreuse ; l'assemblée générale a beau être souveraine, elle doit, sous peine d'aboutir au gâchis, laisser à des groupes plus restreints l'élaboration des décisions qui lui sont soumises.

Il n'importe, en ce moment, que les deux faits rapportés par l'auteur des *Actes*, la collecte de Paul et la conférence de Jérusalem, soient authentiques ou non. A défaut de ceux-là, d'autres faits analogues ont dû se produire qui exigeaient le fonctionnement soit d'une administration quelconque soit d'un conseil délibératif. « Les sept » avaient été dispersés par

la persécution et, d'ailleurs, ils n'auraient plus répondu à l'esprit dominant de la communauté. Les apôtres sont occupés ailleurs ; la plupart d'entre eux ne figurent même pas dans la tradition des *Actes* et ne semblent avoir exercé aucune action. Il est donc tout naturel, que les membres les plus zélés, les plus notables, de la communauté se groupent autour de celui qui est de plus en plus considéré comme « le notable » par excellence à cause de sa parenté avec le Messie, Jacques, le frère du Seigneur.

Ces notables, ce sont les πρεσβύτεροι des *Actes*. Ni le nom ni la chose ne sont une innovation chrétienne [1]. Les communes et les synagogues juives avaient leur conseil d'anciens, composé au moins de sept membres [2]. Par suite de l'inextricable

1. Dans les cités primitives de la société antique le gouvernement est confié aux anciens, comme le prouvent les dénominations γερουσία, *senatus*, *patres conscripti*, etc. On a observé que le terme γερουσία désigne en général un gouvernement aristocratique. — Cf. Fustel de Coulanges, *Cité antique* : « L'assemblée qui délibérait sur les intérêts » généraux de la cité, n'était aussi composée, dans ces temps anciens, » que des chefs de famille, des *patres* », p. 275. — La coutume de considérer les anciens (זִקְנֵי הָעִיר, זְקֵנִים) comme les représentants de la communauté, est très ancienne en Israël; voir E. Schürer, *O. c.*, II. p. 132, et Edwin Hatch, *Organization of the early christian churches*, p. 57 et suiv... A noter comme témoignage d'une époque moins éloignée: *Esdras*, x. 14 ; *Judith*, vi. 16 et 21 ; vii. 23 ; viii. 10 ; x. 6 ; xiii. 12. — C'est ce que Josèphe appelle βουλή et ce que les évangiles appellent συνέδρια (*Matth.*, v. 22; x. 17 ; *Marc*, xiii. 9).

2. Schürer, *O. c.*, II. p. 134, p. 358 et suiv. Cf. Josèphe, *Ant. Jud.*, iv. 8. 14 : ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά, où M. Schürer voit avec raison la règle usuelle du temps de Josèphe. Les jugements de moindre importance (police correctionnelle, justice de paix) étaient prononcés par un tribunal de trois juges, le בֵּית דִּין, mais il est très probable que ces trois juges faisaient partie du conseil des sept et ne constituaient pas un organisme spécial (cf. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 2e éd., p. 106). — Sur les divers degrés de juridiction dans la législation talmudique, voir : F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 136 et suiv... Il ne faut toutefois utiliser qu'avec la plus grande prudence les renseignements fournis par les écrits talmudiques, parce

confusion des questions civiles et des questions religieuses dans la Loi mosaïque, ces conseils représentaient à la fois l'autorité civile et judiciaire et l'autorité ecclésiastique ; la communauté juive, en effet, était une collectivité à la fois nationale et religieuse. Leur compétence et leur pouvoir devaient par conséquent être variables, suivant qu'il s'agissait d'une communauté juive établie en pays païen et justiciable aussi des autorités étrangères ou d'une communauté sur terre juive, pour laquelle la Loi de Moïse était à la fois loi civile et religieuse. Mais on ne risque guère de se tromper en affirmant que, par le fait de la séparation maintenue par la Loi entre les Juifs et tous les autres peuples, le conseil des anciens exerçait toute l'autorité judiciaire, administrative et ecclésiastique que les lois de chaque pays ou de chaque cité lui permettaient d'exercer. Ces restrictions variaient naturellement beaucoup, ainsi que la manière dont il faisait valoir son autorité. Partout où les Juifs étaient à l'état de minorité et ne pouvaient pas exclure du droit de cité les non-Juifs, cette autorité était avant tout morale et religieuse, puisqu'elle n'avait plus de sanction à l'égard du délinquant, si celui-ci, au lieu de se soumettre, préférait sortir de la communauté juive, pour ne plus relever que de la loi générale de la cité ou du pays. En Judée, au contraire, dans les communes entièrement ou presque entièrement habitées par des Juifs et où les païens n'avaient pas le droit de cité, cette autorité s'imposait en matière civile et criminelle comme en matière religieuse, puisque, sous réserve des quelques cas dont la puissance romaine retenait le jugement, il n'y avait pas d'autre statut que le statut juif.

Il ne paraît pas probable que dans les communes purement juives il y ait eu un conseil de la synagogue, distinct du

qu'il est le plus souvent impossible de dater les usages ou les institutions qu'ils mentionnent. Il est certain qu'ils ont donné à l'élément rabbinique une prépondérance tout à fait exclusive dans la composition des sanhédrins.

sanhédrin de la commune[1]. Mais dans les villes où il existait plusieurs synagogues, rien ne s'opposait à ce qu'elles eussent des conseils directeurs particuliers, distincts du sanhédrin local, lorsque leur nature spéciale en réclamait un. C'est ainsi qu'à Jérusalem où il y avait un grand nombre de synagogues, plusieurs d'entre elles avaient sans doute leur gouvernement propre, sans qu'elles échappassent pour cela à la juridiction générale du Sanhédrin de Jérusalem : telles par par exemple les synagogues des Juifs hellénistes ou des Libertini (Affranchis)[2].

Le type social de la synagogue était certainement celui qui devait se présenter de lui-même à l'esprit des premiers chrétiens de Jérusalem. Ils n'avaient pas cessé de se considérer comme Juifs ; ils continuaient à fréquenter le Temple ; leur chef, Jacques, avait la réputation d'être un homme juste selon la Loi[3]. Mais ils formaient une catégorie spéciale de Juifs, — dans leur propre conviction les Juifs par excellence, les vrais élus de Dieu en vue du Messie,— dans l'opinion des autorités gouvernantes de leur peuple, des Juifs sectaires et hérétiques. Ils constituaient une petite société à part au sein de la grande société juive ; plusieurs d'entre eux avaient été déjà condamnés par le Sanhédrin de Jérusalem. Ils avaient donc toute sorte de bonnes raisons pour se donner une organisation propre, un gouvernement à part, de même nature que celui auquel les Juifs établis à l'étranger et soumis à des autorités impies confiaient la gestion de leurs intérêts collectifs[4]. L'analogie des conditions historiques et les nécessités

1. Schürer, *O. c.*, II. p. 360 ; Joseph Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 88 et 320.

2. *Actes*, VI. 9.

3. XXI. 17 et suiv. ; voir aussi le témoignage d'Hégésippe, cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV. 22. 4.

4. Nous nous occuperons plus loin des synagogues de la Dispersion dont l'organisation pouvait différer sur quelques points de celle qui était usuelle en Palestine.

de la vie commune tendaient également à la formation d'un conseil de presbytres dans la petite société chrétienne de Jérusalem. Ainsi naissait spontanément, par la force inhérente aux choses, l'une des institutions fondamentales de l'Église chrétienne, le presbytérat, bien différent dans sa première apparition de ce qu'il sera plus tard, puisqu'il est encore dépourvu de tout caractère sacramentel et proprement clérical, mais appelé aux plus hautes destinées : car le presbytre est devenu le prêtre de l'Église catholique et le conseil des presbytres est devenu le consistoire des églises réformées, berceau du gouvernement représentatif et de la liberté politique dans le monde chrétien.

5. *Le Conseil des presbytres. — La conférence de Jérusalem.* — La critique s'est attaquée assez vivement aux fragments des *Actes* qui attestent l'existence de presbytres dans la communauté primitive de Jérusalem, et elle ne manque pas de bonnes raisons à faire valoir. Les témoignages qu'ils apportent sont en contradiction avec ceux des épîtres pauliniennes. Dans l'*Épître aux Galates* Paul affirme qu'il n'est pas venu à Jérusalem entre la visite qu'il fit aux apôtres, trois ans après sa conversion (I. 18), et la démarche qu'il accomplit, conjointement avec Barnabas et Tite, auprès des chrétiens notables de cette ville pour défendre sa mission dans le monde païen. Or le premier voyage est le même que celui dont parle l'auteur des *Actes*, IX. 26-30, et le second correspond à celui du chap. XV ; Paul lui-même n'a donc gardé aucun souvenir de la remise qu'il aurait faite, à Jérusalem, entre les mains des presbytres, des fonds collectés parmi les chrétiens d'Antioche (XI. 30). Paul ignore les presbytres de Jérusalem ; jamais il n'en parle dans ses lettres. Il ne connaît pas davantage le fameux décret de Jérusalem qui aurait, d'après le XVe chapitre des *Actes*, réglé d'une manière officielle et solennelle les conditions de l'admission des païens dans l'Église. Il déclare être venu à Jérusalem

avec Barnabas et Tite pour obéir à une révélation intérieure, avoir exposé spécialement aux notables (τοῖς δοκοῦσι = ceux qui sont considérables, qui ont de l'autorité) l'évangile qu'il prêche aux païens, afin que son œuvre ne restât point vaine, avoir gardé auprès de lui son compagnon Tite, sans le faire circoncire, avoir résisté ouvertement aux intrigants qui prétendaient l'asservir, lui et ses enfants spirituels, à leurs observances légalistes, et non seulement les notables d'alors ne lui imposèrent aucune condition, mais encore les plus importants, ceux qui passaient pour être les colonnes de la communauté, Jacques, Céphas et Jean, lui donnèrent, à lui et à Barnabas, la main d'association, laissant à Paul l'évangélisation des païens et gardant pour eux celle des circoncis, à condition que Paul n'oubliât point les pauvres de Jérusalem (*Gal.*, II. 1-10).

Passons maintenant au récit des *Actes* (ch. XV) ; les choses y sont présentées d'une façon toute différente et, cependant, l'on ne peut mettre en doute qu'il s'agisse du même événement. Des désordres se sont produits dans l'Église d'Antioche, du fait de certains judaïsants qui sont venus de Jérusalem pour rétablir l'autorité méconnue de la Loi mosaïque parmi les disciples de Paul et de Barnabas. Ceux-ci sont délégués auprès « des apôtres et des anciens » pour traiter la question. Arrivés à Jérusalem, ils sont reçus « par » l'Église, les apôtres et les anciens » auxquels ils exposent le succès de leur mission parmi les païens. Là-dessus « les » apôtres et les anciens » se réunissent pour délibérer et une grande discussion s'engage entre les légalistes et les indépendants. Pierre prend le parti de ces derniers. Paul et Barnabas sont admis à plaider leur cause. Enfin le personnage le plus considérable, Jacques, frère du Seigneur, introduit une résolution destinée à concilier autant que possible les partis en présence : on ne repoussera pas les convertis d'origine païenne ; on ne réclamera pas qu'ils observent toutes les prescriptions de la Loi, mais on exigera qu'ils

s'abstiennent de toute participation à l'idolâtrie, même indirecte, comme celle qui consisterait à manger des viandes ayant servi aux sacrifices païens, qu'ils ne se livrent pas à l'impudicité[1], qu'ils ne mangent pas d'animaux étouffés ou qui n'auraient pas été saignés. Cette proposition est acceptée. Alors il plut « aux apôtres et aux anciens, avec toute la » communauté, » d'envoyer à Antioche, avec Paul et Barnabas, deux membres directeurs de l'Église, Jude surnommé Barsabas et Silas, pour transmettre aux chrétiens de cette ville les résolutions prises à leur égard et dégager la responsabilité des autorités de Jérusalem dans les désordres provoqués par les judaïsants : « Les apôtres, les anciens et les » frères aux frères d'origine païenne à Antioche, en Syrie » et en Cilicie, salut.... Il a plu au Saint-Esprit et à nous » de ne vous imposer (ἐπιτίθεσθαι) aucune autre charge en » dehors des suivantes qui sont nécessaires » (v. 28).

C'est ce que l'on a appelé la conférence ou le concile de Jérusalem. L'Église ne s'y est pas trompée; quoiqu'elle n'ait tenu aucun compte des décisions précitées, elle a reconnu dans les résolutions transmises par le livre des *Actes* le premier décret ecclésiastique officiel. La critique historique, au contraire, a vu dans ce caractère même du récit biblique une preuve de son inauthenticité. Entre le témoignage direct et formel de l'apôtre Paul et la tradition reproduite beaucoup plus tard par un écrivain étranger aux événements, elle n'a pas hésité. Non seulement Paul, dans l'*Épître aux Galates*, ne fait aucune allusion à une délibération solennelle des apôtres, des anciens et de l'Église de Jérusalem et à un décret quelconque par lequel les chrétiens

1. La πορνεία (v. 20) vise les unions incestueuses ou les autres unions prohibées par la Loi juive (*Lévit.*, XVIII. 6 à 24) et non la débauche en général, que tout le monde condamnait d'un commun accord. Il faut se placer ici au point de vue de la Loi juive (cf. Reuss, *Bible*, *Hist. apost.*, p. 161).

de la communauté mère se seraient arrogé le droit d'imposer certaines conditions aux chrétiens d'origine païenne, mais il déclare expressément que dans cette circonstance les notables, — quels qu'ils fussent à cette époque, — ne lui firent aucune opposition et s'entendirent avec lui pour l'œuvre d'évangélisation; et nulle part dans ses autres écrits il n'est fait la moindre mention des prétendues conditions qui auraient été fixées dans cette pseudo-conférence de Jérusalem. Paul a toujours maintenu énergiquement qu'il tenait sa mission apostolique du Christ seul et n'a jamais reconnu à aucune autorité palestinienne le droit d'intervenir dans son œuvre d'évangélisation.

La manière dont le livre des *Actes* présente la scène de Jérusalem est donc certainement inexacte et l'on ne saurait par conséquent déterminer d'après elle le rôle des presbytres dans la communauté primitive. S'ensuit-il toutefois que la tradition rapportée par l'auteur des *Actes* soit absolument dénuée de valeur et qu'elle ne puisse servir à nous renseigner sur la situation ecclésiastique ? Non, certes. Il faut d'abord tenir compte du fait que l'apôtre Paul raconte les événements à son point de vue. Il a été à Jérusalem pour s'expliquer avec les chefs de la communauté de cette ville et non pour leur demander la permission de continuer son œuvre parmi les païens ; mais les chrétiens de Jérusalem n'ont-ils pas pu considérer cette démarche, à leur point de vue, comme une reconnaissance de l'autorité morale supérieure qu'ils s'adjugeaient en qualité de compagnons ou même de parents de Jésus? Les Juifs de Jérusalem, habitants de la capitale religieuse du Judaïsme dispersé dans le monde entier, avaient chez eux les plus hautes autorités en matière d'enseignement ou de jurisprudence ; les chrétiens de Jérusalem ne devaient-ils pas s'arroger une prééminence analogue? Les collectes de Paul et de ses disciples en faveur des « pauvres de Jérusalem » pouvaient aisément passer pour le pendant chrétien du tribut que les Juifs de la Dispersion

envoyaient au Temple[1]. — Les notables de Jérusalem n'ont pas fait d'objection à la mission de Paul ; ils ont reconnu que l'évangélisation de « l'incirconcision » lui avait été confiée au même titre que celle de la « circoncision » à Pierre, et les plus importants parmi eux, Jacques, Pierre et Jean, lui ont tendu la main d'association sur ce terrain. Soit; mais les termes de cet accord n'étaient-ils pas bien vagues et susceptibles d'interprétations différentes ? A les prendre strictement, Paul n'aurait pas dû prêcher son évangile aux Juifs de race ou de complète adoption dans les terres païennes elles-mêmes, puisqu'ils étaient, eux aussi, des circoncis, et sa mission aurait dû se renfermer parmi les païens ou les prosélytes qui avaient adhéré au judaïsme sans se faire circoncire. Or les termes du décret de Jérusalem dans les *Actes* ne s'accordent-ils pas avec cette version ? Les conditions légales imposées aux convertis d'origine païenne constituent, en effet, une de ces réductions d'observances dont le Judaïsme s'accommodait chez les recrues de naissance païenne qui adoptaient sa foi religieuse sans consentir à toutes les exigences de la Loi, notamment à la plus dure de toutes, la circoncision, chez ceux que l'on appelait les σεβόμενοι ou les φοβούμενοι θεόν[2].

1. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV. 7. 2 ; XVI. 6 ; Philon, *De Monarchia*, II. 3. Cf. Schürer, *O. c.*, II. p. 204 et suiv., sur les revenus des prêtres de Jérusalem chez les Juifs de la Dispersion. — Le voyage de Paul à Jérusalem où il tient à arriver pour la Pentecôte (*Actes*, xx. 16) ne pouvait-il pas non plus être considéré comme le pendant des pèlerinages des Juifs à Jérusalem ?

2. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV. 7. 2 ; *Actes*, x. 2, 22 ; xiii. 16, 26, 43, 50 ; xvi. 14 ; xvii. 4, 17 ; xviii. 7. — Juvénal, *Sat.*, xiv, parle aussi du « *metuentem* sabbata » (v. 96) et de « Judaïcum ediscunt et servant ac *metuunt* jus » (v. 101). Les historiens et les exégètes modernes désignent ordinairement ces recrues de la religion juive sous le nom de « prosélytes de la porte », par opposition aux « prosélytes de la justice » qui auraient accepté de se soumettre à toute la Loi. M. Schürer, *O. c.*, II. p. 567 et suiv., montre qu'il y a là une fausse application de deux termes usités dans la littérature talmudique du moyen âge, mais inconnus à l'époque dont nous nous occupons. Il faut distin-

Paul, sans doute, n'interprétait pas la convention dans le même sens ; pour lui l'évangélisation de l'incirconcision, c'était l'évangélisation en terre païenne, sans restriction, et, après comme avant son voyage à Jérusalem, il ne se fit aucun scrupule de prêcher son évangile de liberté spirituelle aux Juifs de race, dispersés à travers l'Empire, aussi bien qu'aux prosélytes. Mais on avouera que les deux interprétations sont également plausibles et il n'est pas douteux que la chrétienté de Jérusalem ne tînt pour la première.

Enfin la petite incidente de Paul, — au v. 6 : « Quant aux no- » tables (δοκούντων) — *quels qu'ils fussent alors, peu m'im-* » *porte* (Dieu ne fait pas acception de personne), ils ne m'im- » posèrent rien », — semble prouver que dans l'intervalle entre son voyage à Jérusalem et la rédaction de l'*Épître aux Galates*, c'est-à-dire dans l'espace de 4 ans (51 à 55), les dispositions à son égard avaient changé à Jérusalem par suite d'un changement dans le personnel des notables. Serait-ce téméraire de supposer que cet accroissement de l'esprit ju-

guer les σεβόμενοι ou φοβούμενοι θεόν, d'une part, les προσήλυτοι, d'autre part : ces derniers se faisaient circoncire et adoptaient toute la Loi. — La nature et la quantité des observances auxquelles les premiers se soumettaient, a dû varier beaucoup suivant les temps et les lieux. En général elles consistaient surtout dans l'observance du sabbat et l'abstention des mets impurs (Josèphe, *C. Apionem*, II. 39). Dans le traité talmudique *Sanhedrin*, 56, ils sont soumis aux sept préceptes dits noachiques, applicables à toute l'humanité puisqu'ils avaient été donnés, les six premiers à Adam, le septième à Noé et à tous ses descendants : obéissance à l'autorité, sanctification du nom de Dieu, abstention de l'idolâtrie, des unions interdites, du meurtre, du vol et de toute nourriture vivante, c'est-à-dire de viande non saignée, parce que le sang était censé renfermer l'âme de l'animal (cf. Weber, *Die Lehren d. T.*, p. 253 et suiv.). — On voit que dans le passage des *Actes* que nous étudions les observances énumérées ne sont pas à proprement parler les préceptes noachiques. Il est remarquable que l'observance du sabbat n'y soit pas mentionnée. Il y a dans cette omission une preuve de plus de la médiocre valeur historique de la lettre même des décisions qui auraient été prises à Jérusalem.

daïsant dans la communauté de Jérusalem, fut motivé par le succès inquiétant des missions pauliniennes, de même que le succès des hellénistes à Jérusalem, du temps d'Étienne, avait provoqué le premier mouvement de réaction judaïque, lequel fut accompagné d'un accroissement d'influence et de dignité de ce Jacques, frère du Seigneur, qui éclipse si bien les apôtres dans la tradition hiérosolymite, et qui, dans la tradition des *Actes,* apparaît pour la première fois comme chef de la communauté dans le fragment relatif à la conférence?

La contradiction du témoignage de Paul et de la tradition conservée par l'auteur des *Actes* n'est donc pas aussi absolue, pour le fond des choses, qu'elle paraît au premier abord. Tous les éléments essentiels de la seconde version peuvent se retrouver dans la première. Seulement, dans les *Actes,* toute la scène se transforme, parce qu'au lieu d'un échange d'explications entre deux groupes de chrétiens divisés sur la question des observances légales, la tradition originaire de Jérusalem présente les directeurs de la chrétienté dans cette ville comme constitués en une sorte de tribunal arbitral, chargé de prononcer entre Paul et ses adversaires en vertu d'une autorité supérieure. Il ne saurait guère être mis en doute que ce récit est dominé par l'assimilation latente du conseil directeur de la communauté de Jérusalem au grand Sanhédrin de Jérusalem. Ce que celui-ci est pour les Juifs, non seulement de Judée, mais du monde entier, l'autorité suprême en matière de jurisprudence, le conseil national statuant en dernier ressort sur tout ce qui intéresse la constitution intérieure du judaïsme, la cour d'appel où aboutissaient les litiges intéressant la nation entière, le tribunal universellement respecté, quoiqu'il n'eût hors de Judée ou même de sa circonscription particulière en Judée [1], aucun pouvoir matériel pour assurer la sanction de ses décisions, — le conseil directeur de la communauté chrétienne de Jérusalem

1. Cf. Schürer, *O. c.,* II, p. 158 et suiv.

aspire à l'être non seulement pour les chrétiens de cette ville et de la Judée, mais pour tous les chrétiens de la Dispersion. La dénomination οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι, qui revient à plusieurs reprises pour désigner la réunion chargée de délibérer sur la question des observances légales et de la résoudre, rappelle de bien près les formules usuelles en ce temps-là pour désigner le Sanhédrin de Jérusalem[1]. L'assimilation des chrétiens d'origine païenne aux adhérents religieux de la synagogue à l'étranger, par opposition aux chrétiens purs, observant toute la Loi et formant à proprement parler le peuple de Dieu, la prétention de déterminer de sa propre autorité en quoi consistera le minimum d'exigences légales qu'il est indispensable d'imposer à ces chrétiens de seconde catégorie pour ne pas être obligé de rompre avec eux comme la Loi l'ordonnait à l'égard des impurs, tout cela n'est pas moins significatif.

Il ne faudrait pas, cela va de soi, pousser cette comparaison à l'extrême et prétendre retrouver une copie servile du Sanhédrin de Jérusalem dans ce conseil de synagogue.

1. Josèphe emploie les formules : ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ (*Bell. Jud.*, II, 14. 8) ; ἀρχιερεῖς καὶ ἡ βουλή (*Ibid.*, II, 15. 6) ; ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γνώριμοι (II, 17. 2) ; οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί (II, 17. 1) et autres formes analogues. Dans les évangiles on trouve les dénominations : οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι (*Matth.*, XXVI. 3 et 47 ; XXVII. 1, 3, 12, 20 ; XXVIII. 11 et 12) ; οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι (*Marc*, XI. 27 ; XIV. 43, 53 ; XV. 1) ; τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς (*Luc*. XXII. 66) ; οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς (*Marc*, XI. 18 ; XIV. 1 ; *Luc*, XXIII. 10 ; *Actes*, VI. 12). — Outre cette dernière formule l'auteur des *Actes* emploie aussi les suivantes : οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι (IV. 23 ; XXIII. 14 ; XXV. 15) ; τὸ συνέδριον καὶ πᾶσα ἡ γερουσία (V. 21) ; οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον (XXII. 30) ; ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον (XXII. 5). — La correction du terme πρεσβύτεροι, dans le langage du Nouveau Testament, pour désigner les membres non sacerdotaux du Sanhédrin, quoique cette expression ne soit pas usitée par Josèphe, résulte de la suscription de la lettre écrite par le Sénat de Sparte et rapportée dans *I Macch.*, XIV. 20 : Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τῷ λοιπῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων.

Les principes démocratiques des origines, alors que Dieu même régissait l'Église en communiquant aux frères son esprit saint, ne sont pas encore éliminés : l'Église entière est invitée à approuver la décision de son conseil directeur (v. 22) et la lettre aux chrétiens d'Antioche, de Syrie et de Cilicie est écrite au nom « des apôtres, des anciens et des » frères » (v. 23). Ce qu'il importe de constater, c'est l'esprit, le caractère général du récit ; or, celui-ci est manifeste, et c'est lui justement qui est cause de toutes les altérations que présente la version des *Actes* comparée à celle de l'apôtre Paul.

La responsabilité de ces altérations doit-elle être attribuée au rédacteur des *Actes* personnellement ou a-t-il simplement enregistré une tradition déjà altérée avant qu'il l'utilisât ? En d'autres termes, l'écrivain biblique a-t-il modifié les documents dont il disposait pour les faire servir à la démonstration de la cause qui lui tient à cœur : la réconciliation des chrétiens d'origine païenne et des chrétiens d'origine juive, l'unité de l'Église apostolique, — ou bien les chrétiens de Jérusalem et leurs successeurs avaient-ils déjà répandu cette version éminemment favorable à leurs prétentions, et n'avons-nous dans notre livre sacré que le dernier écho des idées ambitieuses qui hantaient les imaginations ardentes de la petite société chrétienne dans la ville sainte, avant que la révolte des zélotes juifs contre les Romains ne les forçât à quitter Jérusalem ? La question n'est pas susceptible d'une réponse catégorique. Il est fort possible, en effet, que notre récit se ressente à la fois des deux altérations successives. L'auteur des *Actes* n'aura pas manqué de mettre en lumière et d'accentuer au besoin les traditions qui permettaient de placer sous le patronage des apôtres primitifs l'évangélisation des païens. Mais de là à lui imputer l'invention des éléments du récit qui ne concordent pas avec la version paulinienne, il y a loin. On a trop abusé dans l'histoire du siècle apostolique de ce que les Allemands appellent

les documents tendancieux. Il me paraît infiniment plus probable que la conception d'une communauté chrétienne dirigeante à Jérusalem et l'assimilation du conseil directeur de l'Église de Jérusalem au grand Sanhédrin juif remontent aux chrétiens mêmes de la première Église dans cette ville. N'oublions pas, en effet, que, si l'acceptation des prosélytes d'origine païenne par les apôtres à des conditions réduites était favorable à la thèse de l'auteur des *Actes*, la manière dont le document du chapitre xv présente l'autorité des chrétiens de Jérusalem comme supérieure à celle des autres chrétiens, réduits à ne plus être que des fidèles de seconde classe, n'est pas du tout conforme aux idées de l'écrivain sacré[1]. S'il avait inventé le document de conciliation, il l'eût façonné autrement et l'on en retrouverait quelque trace dans son récit ultérieur, ce qui n'est pas[2].

On conçoit au contraire fort bien que les chrétiens juifs de Jérusalem aient eu les prétentions que ce document leur prête. L'analogie du grand Sanhédrin devait se présenter d'elle-même à leur esprit, alors qu'il s'agissait de préparer en vue du prochain retour du Messie un Israël réformé, distinct de l'ancien désormais réprouvé, mais constitué sur un type analogue. On s'explique aussi l'insistance que met l'apôtre Paul à défendre son œuvre contre les ingérences de ces autorités de Jérusalem, qui se prétendaient un droit supérieur à diriger l'ensemble de la chrétienté. Nous avons vu que, pour le fond même de la question, la version de Paul et celle des *Actes* ne sont pas inconciliables. N'est-il pas vrai-

1. L'évangile de Luc, œuvre du même auteur, est le plus universaliste des évangiles synoptiques, et nulle part, dans les *Actes*, il n'est fait la moindre différence entre les chrétiens qui observent toute la Loi (par exemple, xxi. 20) et ceux qui ne l'observent pas.

2. Dans *Actes*, xxi. 25, les termes du décret de Jérusalem reparaissent, mais dans la bouche de Jacques et des judaïsants. Nulle part l'auteur ne mentionne la moindre instruction de Paul en faveur de ces observances, si ce n'est dans la recommandation toute générale de xvi. 4, qui appartient à un fragment des *Actes* d'allure particulièrement judaïsante.

semblable que les chrétiens judaïsants de Jérusalem, étant données les prétentions que nous savons, ne purent pas assister au rapide et brillant succès de la mission paulinienne parmi les païens, sans chercher à rattacher d'une façon quelconque ces nouvelles recrues à leur autorité ? Ne pouvant pas prétendre à les ramener directement à l'observance complète de la Loi, ils ont recours à un moyen terme qui leur est encore suggéré par analogie avec la propagande juive dans le monde païen : ils les assimilent à des φοβούμενοι ou σεβόμενοι τὸν θεόν et sauvegardent ainsi leur autorité en sanctionnant ce qu'ils ne peuvent empêcher. N'est-ce pas la méthode que les législateurs rabbiniques ont à chaque instant employée dans des circonstances semblables ? Interpréter dans ce sens favorable à la Loi l'accord conclu en termes généraux avec l'apôtre Paul, présenter comme un décret solennel, inspiré par le Saint-Esprit, une concession que l'on ne pouvait pas refuser parce que l'autre partie était parfaitement décidée à passer outre si l'on refusait, il n'y avait là rien que de très ordinaire et qui s'est vu ailleurs mainte fois.

De cette longue discussion sur des textes rendus plus obscurs encore par le nombre infini des explications qui en ont été données, nous concluons qu'après les premières années de démocratie théocratique, ou peut-être, plus exactement, d'absence de toute organisation sociale, après l'élimination de l'élément helléniste, il se constitua spontanément dans la communauté de Jérusalem un groupe de presbytres, semblable à ceux qui existaient dans les synagogues juives partout où la synagogue n'était pas directement gérée par le conseil des anciens de la commune civile juive, et que ce groupe, s'inspirant des idées qui avaient cours dans la communauté dont il émanait, aspira de très bonne heure à être le conseil ou le tribunal suprême de la chrétienté naissante, par analogie avec le grand Sanhédrin de Jérusalem. Il y a là une conception sociale du christianisme primitif,

très particulière, dont l'influence directe a été à peu près nulle dans le développement ultérieur de l'Église, parce qu'elle était condamnée d'avance à l'impuissance par son caractère exclusivement judaïque, mais dont on aurait grand tort néanmoins de dédaigner l'importance. Si l'action du conseil presbytéral de Jérusalem fut restreinte et courte, par suite de la rapide dispersion de la communauté chrétienne aux approches du siège et de la destruction de Jérusalem en 70, comme aussi par suite de la prépondérance de plus en plus considérable des fidèles d'origine païenne, plus nombreux, moins pauvres et moins menacés dans leur liberté religieuse que les faibles communautés de la Judée, l'influence de la conception ecclésiastique, dont il fut la première incarnation et que la tradition conserva, que le livre des *Actes des Apôtres* consacra, s'est perpétuée à travers l'Église comme un germe puissant, d'origine judaïque, étranger à l'évangile de Jésus et néanmoins destiné à s'épanouir dans son Église après s'être dégagé de l'écorce particulariste juive. Le conseil directeur de l'Église, composé des apôtres et des anciens, que la réunion presbytérale de Jérusalem voulut être, à la fois tribunal suprême, autorité suprême pour l'enseignement et législateur suprême pour la discipline, les conciles l'ont été dans la suite, jusqu'au jour où la papauté, reproduisant pour l'universalité de l'Église l'évolution qui s'était produite bien plus tôt dans chaque église particulière, a substitué l'autorité monarchique de l'épiscopat central unique à l'autorité aristocratique des conciles.

6. *Le recrutement des Presbytres dans les premières communautés palestiniennes.* — Nous sommes mieux renseignés, semble-t-il, sur ce que le conseil presbytéral de Jérusalem voulut être que sur ce qu'il fut en réalité. Il n'y a sans doute jamais eu de documents où ses délibérations aient été consignées. Il faut avant tout se garder de con-

cevoir cette organisation comme un gouvernement complet, réglé par une constitution, en un mot comme un organisme social achevé. Ne transportons pas dans ces ardents petits cénacles qui vivaient dans l'attente de la révolution la plus prodigieuse que les croyants à un avenir meilleur aient jamais conçue, les institutions des sociétés civilisées modernes avec nos principes d'administration régulière et nos scrupules constitutionnels. Il ne s'agit que d'organisations ébauchées, semblables à ces comités directeurs de sociétés révolutionnaires ou de groupes socialistes qui se sont constitués on ne sait trop comment, par autodélégation, par le fait seul que les membres les plus actifs, les plus dévoués ou les plus marquants, se sont réunis pour traiter des intérêts communs, qui ne cessent d'affirmer qu'ils ne sont rien par eux-mêmes, que la souveraineté réside dans la totalité des citoyens, mais qui ne s'arrogent pas moins dans la société générale et dans leur propre parti, un véritable pouvoir directeur, non moins effectif que celui des ministères les plus régulièrement constitués.

Voilà comment il se peut expliquer que l'apôtre Paul ne fasse nulle part dans ses épîtres mention de ces anciens de de Jérusalem et se borne à parler des « hommes considérables ». L'existence des presbytres à Jérusalem n'en est pas moins certaine ; ils sont expressément nommés dans l'un des fragments des *Actes* où l'on s'accorde à reconnaître le témoignage direct d'un compagnon de l'apôtre (xxi. 18). Et l'on voit bien dans ce récit, qui n'émane plus des chrétiens judaïsants de Jérusalem, combien l'attitude réelle de ces anciens à l'égard de Paul était différente de celle qu'ils adoptent dans les documents où se reflètent leurs prétentions. Cependant ils devaient bien savoir que Paul n'avait tenu aucun compte de leurs décisions. Il est vrai qu'il leur apportait de l'argent (xxiv. 17) et que les Juifs devaient se charger de les débarrasser du missionnaire récalcitrant.

Comment se recrutaient ces anciens ? Nous ne le savons

pas. La seule chose certaine au milieu de toutes ces obscurités, c'est que le nom de πρεσβύτερος, quoiqu'il signifie littéralement « ancien », comme le terme correspondant hébreu זְקֵנִים, ne désigne pas nécessairement des hommes âgés, pas plus que les dénominations usitées chez les Grecs et les Romains, γερουσία, γέροντες, senatus, patres conscripti, etc., ne s'appliquent nécessairement à des vieillards. Philon dit fort bien à la fin du traité *De Abrahamo* : « Ce n'est pas la lon- » gueur du temps, mais une vie louable qui fait le véritable » ancien. Ceux qui ont usé de nombreuses années dans la » vie du corps sans vertu, il faut dire qu'ils traînent une » longue enfance, ignorant entièrement les connaissances » qui conviennent aux cheveux blancs. Mais ceux qui s'atta- » chent avec ardeur à la prudence et à la sagesse, à la foi en » Dieu, on dira d'eux avec raison qu'ils sont anciens. » Les presbytres, ce sont les δοκοῦντες de Paul, les hommes les plus considérables de la communauté, ceux qui se sont le plus distingués par leur zèle, par leurs lumières, par leur dévouement à la cause commune, ou bien ceux que leur position sociale met à même de rendre le plus de services à la communauté. Ce sont, en langage moderne, les *notables*[1].

Si nous savions d'une façon plus précise comment se recrutaient les anciens de la synagogue juive, nous serions peut-être autorisés à étendre ce même mode de recrutement aux premières communautés chrétiennes de Palestine. Malheureusement il n'y a que fort peu de renseignements à ce sujet pour les temps qui seuls peuvent être pris en consi-

1. Vide supra, p. 70, note 1, les dénominations du grand Sanhédrin de Jérusalem. Ceux que le Nouveau Testament appelle πρεσβύτεροι, Josèphe les appelle δυνατοί ou γνώριμοι. Il emploie dans une acception analogue les expressions οἱ πρῶτοι (*Vita Josephi*, éd. Dindorf, § 44 et 64). Au § 61 les délégués de Jérusalem qui intriguent contre Josèphe, réunissent τοὺς ἐκ τῆς βουλῆς τῶν Τιβεριέων, τούς τε πρωτεύοντας Γαβάρων. — Du reste le mot hébreu זְקֵנִים est employé de la même façon avec le sens du latin *proceres* (Dict. de Gesenius, *s. v.*).

dération ici. La tradition talmudique veut que le grand Sanhédrin de Jérusalem déléguât des représentants sur toute la terre d'Israël, pour rechercher les plus sages et les plus vertueux afin de les instituer comme membres du sanhédrin de leur cité[1]. Mais il est tout à fait invraisemblable que cette tradition soit exacte ; on n'en trouve pas la moindre trace dans les documents contemporains de cette assemblée, et il est aisé de voir que nous avons ici une de ces nombreuses thèses rabbiniques, inventées à l'époque où le Sanhédrin était devenu une puissance idéale en qui toute sagesse et tout pouvoir avaient dû se concentrer[2]. De même l'esprit rabbinique dont s'inspire le Talmud assigne aux anciens de la synagogue, d'une façon beaucoup trop exclusive, le caractère doctoral de personnages très versés dans toutes les arguties de la Loi. Les anciens y constituent, avec les rabbins dont ils sont les élèves et les émules, la classe des sages, des חֲכָמִים[3]. A l'époque où les communautés juives étaient encore des communautés civiles ayant une certaine autonomie locale, alors que le judaïsme ne s'était pas encore blotti auprès des écoles rabbiniques comme auprès des seuls foyers subsistants de son indépendance nationale et religieuse, il n'en était pas ainsi. Certes, les fonctions judiciaires que les anciens, ou tout au moins une partie d'entre eux exerçaient[4],

1. *Talmud Jerusch.*, *Sanhedrin*, I. 5 ; Vitringa, *De Syn. vet.*, 2e éd., p. 830 et suiv. ; Hamburger, *Realencyklopædie für Bibel und Talmud*, II, p. 1149.

2. Dans un autre passage du même traité talmudique la vérité se fait jour (x. 1 ; cf. Selden, *De Synedriis*, II. 6, p. 262, qui a le tort de prendre le renseignement à la lettre). Il y est dit que le Sanhédrin envoya partout des lettres et des émissaires pour que les hommes sages et approuvés dans leur pays fussent nommés juges, et pour que ces juges locaux pussent servir ensuite au recrutement du grand Sanhédrin. Le choix des presbytres par leurs concitoyens se trouve ainsi rattaché à l'autorité du Sanhédrin par une simple instruction générale.

3. Voir les nombreux passages à l'appui dans Weber, *O. c.*, p. 121 et suiv.

4. Vide supra, p. 60, note 2.

demandaient quelque connaissance de la Loi et assuraient aux citoyens qui avaient passé par les écoles rabbiniques ou qui en avaient recueilli quelques échos, aux scribes, aux hommes versés dans la Loi, une importance sociale déjà prépondérante, mais il n'y a aucun indice que les docteurs eussent accaparé les petits sanhédrins, les conseils de presbytres locaux ou les conseils de synagogues, pas plus que le grand Sanhédrin, où l'élément sacerdotal, les notables des grandes familles de Jérusalem, étaient largement représentés. Et cependant, s'il y avait une assemblée où la science rabbinique fût à sa place, c'était bien celle-là.

Dans la synagogue juive, au siècle apostolique, il semble que les anciens se complétaient par cooptation et qu'ils étaient nommés à vie[1]. A mesure que des vides se produisaient, les membres restants s'adjoignaient probablement ceux qui leur paraissaient le mieux qualifiés et que l'opinion publique désignait. Dans les petites communautés le choix devait être assez restreint, comme aujourd'hui dans la plupart de nos petites communes rurales le nombre des citoyens susceptibles d'être nommés conseillers municipaux est si réduit, que le plus souvent les désignations sont toutes faites avant même le scrutin. Il n'y en a pas moins chez nous, même dans ce cas, intervention décisive du suffrage universel.

De quelle façon l'opinion publique intervenait-elle dans la synagogue juive? De bons esprits estiment que dans les communes juives le suffrage universel ne jouait aucun rôle[2]. Cette assertion me paraît trop absolue. Josèphe, dans sa *Biographie,* nous parle d'assemblées du peuple de Tibériade tout entier dans un lieu très spacieux consacré à la prière, à propos des différends qui se produisirent entre lui et les délégués du grand prêtre de Jérusalem. Il ne s'agit là évi-

1. Schürer, *O. c.*, II. p. 152.

2. M. Schürer déclare qu'il n'a pu trouver aucune trace d'une consultation du suffrage universel en matière de discipline et d'administration (*Ibid.*, p. 362).

demment que des Juifs, puisque l'assemblée décide de publier un jeûne pour le lendemain. Un peu plus loin le principal magistrat de la ville, nommé Jésus, ordonne à la foule de se retirer et ne retient que le conseil, parce que les affaires prennent une tournure différente de celle qu'il espérait; dès lors il lui paraît impossible de les résoudre dans une assemblée tumultueuse[1]. On objectera peut-être qu'il s'agit ici d'une époque troublée, où les choses ne se passent pas d'une façon régulière et où les intrigues les plus éhontées se donnent libre cours. Ce passage n'en est pas moins très significatif, puisque les fauteurs de toutes ces intrigues veulent, chacun pour sa part, mettre le bon droit de leur côté. Or la pratique habituelle ressort bien dans cette scène : lorsqu'il y a une question importante à traiter, le peuple s'assemble dans la synagogue, mais la délibération proprement dite a eu lieu au préalable dans le conseil, et l'assemblée populaire n'a d'autre rôle que de ratifier ou de repousser les décisions de ses magistrats. Si la réunion devient houleuse, s'il y a des dissensions populaires, il faut reporter la question devant le conseil, et c'est lui seul qui a qualité pour conduire des négociations. La souveraineté populaire ne s'exerce que par une sorte de *referendum* sommaire.

1. *Vita Josephi*, § 54 et 58 : συνιδὼν δὲ τὴν μεταβολὴν Ἰησοῦς τὸν μὲν δῆμον ἐκέλευσεν ἀναχωρεῖν, προσμεῖναι δὲ τὴν βουλὴν ἠξίωσεν· οὐ γὰρ δύνασθαι θορυβουμένους περὶ πραγμάτων τοιούτων τὴν ἐξέτασιν ποιεῖσθαι. — Cf. § 60 : les lettres que Josèphe reçoit de Jérusalem pour le confirmer contre la faction de ses adversaires, rapportent le mécontentement du peuple, lorsqu'on apprit que le grand sacrificateur et Simon, fils de Gamaliel, avaient envoyé des délégués en Galilée sans sa participation, ὅτι χωρὶς γνώμης τοῦ κοίνου πέμψαντες... Ces lettres émanent des principaux de la ville, de l'autorité et du consentement de tout le peuple. — § 61 : pour les négociations secrètes les députés de Jérusalem s'adressent au Sénat de Tibériade et aux « principaux de Gabara ». Jean de Gischala conseille alors que l'on envoie deux accusateurs πρὸς τὸ πλῆθος. — Dans le conflit entre les deux grands prêtres Jésus et Ménélas, Josèphe nous dit que le peuple se partage en deux partis (*Ant. Jud.*, XII. 5). Les exemples de l'intervention populaire ne manquent pas.

Il est vrai que les incidents de Tibériade ne portent pas sur le choix des magistrats ou des anciens. Mais il n'est pas téméraire de supposer que la procédure suivie dans les affaires importantes soit appliquée aussi lorsqu'il s'agit de la question, importante par excellence dans toute collectivité, le choix des directeurs ou des magistrats. Enfin il est incontestable qu'en Palestine les anciens représentent le gouvernement de la synagogue et qu'ils ne peuvent être assimilés à l'assemblée plénière des membres réguliers de la communauté[1].

Nos déductions sont confirmées par un passage du *De Judice* de Philon, dans lequel Moïse est loué d'avoir soustrait la justice aux passions et à la méchanceté des hommes, en décidant que les juges seraient nommés, soit par voie de tirage au sort, soit par l'élection populaire χειροτονηθέντας[2]. Le philosophe judéo-alexandrin cherche évidemment, à propos des institutions juives comme lorsqu'il s'agit des enseignements de la Loi, à montrer la concordance de l'œuvre mosaïque avec les idées et les principes philosophiques ou sociaux de la civilisation grecque. Mais son argumentation, pour être valable, suppose que les Juifs de son temps appliquaient les modes d'élection dont il fait honneur à Moïse. Le tirage au sort, que nous avons vu appliquer par les apôtres pour choisir le remplaçant de Judas, était consi-

1. Il importe de relever le fait en Palestine, en vue du jugement à porter plus loin sur l'hypothèse de M. Mommsen, qui identifie la Gerousia des communautés juives de la Dispersion avec l'assemblée plénière des membres (*Der Religionsfrevel nach rœmischen Recht*, dans *Von Sybel's Historische Zeitschrift*, 1890, t. LXIV. 3, p. 421-429).

2. *De Judice*, début. — Dans le *De Justitia* (*s. De Creatione principis*), Philon s'élève contre la désignation des gouvernants par le sort, plus favorable à la fortune qu'à la vertu (ch. I); il loue Moïse d'avoir introduit le principe de l'élection et montre que l'élection doit être le résultat d'un libre choix et être précédée d'une épreuve du candidat, de manière que le chef soit celui, ὃν σύμπασα ἡ πληθὺς ὁμογνωμονοῦσα ποιήσεται.

déré comme l'expression directe de la volonté de l'Éternel. Que l'élection, comme le voudrait le sens littéral du verbe χειροτονεῖν[1], se fît à main levée ou par tout autre signe extérieur, c'était toujours une sorte d'acclamation populaire destinée à ratifier les choix déjà préparés par les intéressés, et non une élection émanant directement du suffrage universel, comme nous l'entendons aujourd'hui[2].

L'institution de presbytres par Josèphe dans les communes de Galilée au cours de la guerre juive ne saurait infirmer nos conclusions[3]. Il s'agit, en effet, ici de créations nouvelles. Ces communes n'avaient pas de conseil presbytéral, soit qu'elles eussent été soumises jusqu'alors à des cités voisines plus importantes, soit que les troubles de l'époque eussent désorganisé les rouages administratifs, soit enfin que l'existence de ces conseils communaux ne fût pas aussi générale que nous le supposons. Josèphe, très désireux d'établir partout une administration modèle et surtout d'édifier la postérité sur ses remarquables aptitudes gouvernementales, s'empresse de signaler à ses lecteurs de quelle façon il combla cette lacune. Il désigne sept presbytres par cité. Évidemment ces personnages ne pouvaient être nommés par

1. Χειροτονεῖν = manum porrigendo suffragia dare, suffragia creare (cf. *Clavis N. T.* de Wilke, *s. v.*). — Voir la discussion très approfondie du sens de ce mot dans Selden, *De Synedriis*, I, ch. XIV, p. 571 et suiv., où il est montré très clairement que ce mot, aux approches de notre ère, s'applique non seulement aux élections à mains levées, mais à toute espèce d'élection ou même de désignation ou d'installation.

2. Il y aurait lieu de se demander si, aujourd'hui même, nous ne nous faisons pas illusion sur le caractère des élections par le suffrage universel. En fait, l'ensemble des électeurs est appelé à confirmer ou à infirmer par son vote les choix qui ont été faits par des comités constitués par autodélégation et comprenant le plus souvent les futurs collègues du candidat. Cependant aujourd'hui l'électeur peut en général choisir entre plusieurs candidats. Il n'est pas sûr que tout citoyen de la communauté juive eût le droit de proposer des candidats.

3. *Bell. Jud.*, II. 20. 5.

cooptation, puisqu'il n'y avait pas de cooptants. Mais rien ne prouve que les citoyens n'aient pas été appelés à confirmer le choix de Josèphe. Il y a tout lieu de penser, au contraire, que celui-ci, toujours en quête de popularité, n'aura pas manqué de choisir des hommes qui avaient l'opinion publique pour eux. Ailleurs, dans des circonstances analogues, c'étaient sans doute les citoyens les plus importants qui se constituaient de leur propre autorité et en quelque sorte par la force même des choses, quitte à obtenir ensuite le consentement de leurs concitoyens.

Dans les premières communautés chrétiennes de Palestine nous voyons que les consultations de l'Église tout entière sont fréquentes : elles sortent à peine de l'état inorganique dans lequel les fonctions sociales ne sont pas encore différenciées et où tout le monde prend part à la vie collective. Il est donc vraisemblable que là, comme plus tard dans d'autres Églises d'origine païenne, lorsqu'il y eut des conseils de presbytres fermés, les membres nouveaux furent soumis à la ratification par l'Église, au moyen d'une présentation à l'assemblée des fidèles qui les acclamait à mains levées ou qui était censée confirmer le choix, lorsqu'il n'y avait pas d'opposition expresse. C'est par un semblable acquiescement tacite que s'est opéré longtemps et que s'opère encore aujourd'hui dans celles des Églises réformées où le suffrage universel n'a pas été introduit, le recrutement des consistoires et des conseils presbytéraux.

Mais toutes ces hypothèses sont dépourvues de preuves. Nous ne savons même pas s'il y eut en Judée, avant la reconstitution des communautés qui suivit la destruction de Jérusalem, des conseils presbytéraux fermés et régulièrement constitués. Il y a tout lieu d'admettre le contraire et je persiste à croire que la meilleure analogie que nous puissions trouver pour nous faire une idée de la situation ecclésiastique dans ces premières Églises palestiniennes, c'est celle des comités directeurs de nos divers groupes socialistes modernes.

Aussi n'y a-t-il nulle part aucune mention des fonctionnaires qui étaient attachés au service des synagogues régulièrement constituées, tels que l'ἀρχισυνάγωγος chargé de diriger le culte, d'y maintenir l'ordre et de pourvoir à l'entretien et à l'aménagement des locaux[1], les collecteurs d'aumônes et le bedeau ou servant, ὑπηρέτης. Plus tard les communautés judéo-chrétiennes de Palestine eurent, comme leurs sœurs ennemies les synagogues juives, à côté des presbytres, des *archisynagôgoi*[2] ; nous aurons l'occasion de le constater. Mais ces fonctions n'existent pas encore dans les premières sociétés chrétiennes de Palestine, justement parce qu'elles sont plus que de simples synagogues, de simples associations pour la célébration du culte. Elles sont des associations fraternelles de gens intimement persuadés qu'ils sont l'avant-garde, non d'un culte nouveau, non d'un organisme ecclésiastique, mais d'une société nouvelle, animée d'une vie nouvelle, les prémices du Royaume de Dieu sur la terre. A quoi bon organiser ce qui par sa nature même n'est que provisoire ? Lorsque le Messie reviendra dans sa gloire il établira les institutions de son Royaume et celles-là seront définitives.

En attendant, l'élément proprement religieux, l'adoration, le culte, l'édification, l'exhortation incombent à tous, suivant les aptitudes que chacun a reçues en partage. Ce sont les prophètes qui exhortent, parce qu'ils ont l'esprit de Dieu à plus haute dose que les autres ; ce sont les évangélistes qui enseignent, c'est-à-dire les missionnaires, chargés de répandre la foi et de la développer chez ceux qui l'ont déjà reçue. Nous connaissons à peine les petites communautés palestiniennes ou voisines de la Palestine où s'est exercée la première mission, et les seules indications que nous ayons à leur sujet, nous apprennent justement la situation

1. Schürer, *O. c.*, II. p. 364 et suiv.
2. Épiphane, *Hær.*, xxx. 18.

prépondérante des évangélistes et des inspirés dans ces groupes encore en voie de formation [1]. La chrétienté de Jérusalem, pour les raisons que nous avons vues, devait d'ailleurs y exercer une grande influence, et il est fort probable que son organisation intérieure était plus avancée que la leur. Mais si elles ne réalisèrent pas dès les premières années une organisation régulière complète, il importe néanmoins de bien saisir le type social vers lequel elles tendaient, à cause de l'influence qu'il exerça ultérieurement sur le développement des Églises.

7. *Épiscopat.* — On aura remarqué que dans l'analyse détaillée des textes à laquelle nous venons de procéder, il n'a pas été une seule fois parlé de l'épiscopat. C'est qu'il n'y a aucune trace de la fonction épiscopale dans les documents qui ont conservé les traditions de la première Église de Jérusalem. L'épiscopat est une institution d'origine grecque ; il est né en terre païenne. Plus tard le titre d'évêque est décerné à Jacques, le frère du Seigneur, dans la tradition ébionite recueillie par Hégésippe vers la fin du IIe siècle [2], en même temps que le rôle sacerdotal de Jacques comme grand prêtre chrétien s'est développé. Ce dernier point de vue se dessine déjà dans la tradition beaucoup plus ancienne enregistrée par les *Actes des Apôtres*, où le conseil presbytéral de Jérusalem, aspirant à figurer le grand Sanhédrin chrétien, a pour président Jacques, de même que le Sanhédrin juif est présidé par le grand prêtre [3]. C'est bien là, en effet, la véri-

1. *Actes*, XXI. 4 à 16 (le prophète Agabus, l'évangéliste Philippe, ses quatre filles vierges qui prophétisent).

2. Dans les *Hypomnêmata* d'Hégésippe cités par Eusèbe, *H. E.*, IV. 22. 4.

3. La tradition talmudique juive, dominée sur ce point comme sur tant d'autres par les idées préconçues des rabbins et dépourvue de sens historique, affirme que le président du Sanhédrin était toujours l'un des deux chefs des grandes écoles rabbiniques pharisiennes, l'autre étant vice-président. C'est tout à fait inexact pour l'époque de Jésus et des

table tendance de la tradition hiérosolymite. Mais le titre ni la fonction d'évêque ne figurent dans les *Actes* ou dans les passages des épîtres pauliniennes qui concernent les rapports de l'apôtre avec les chrétiens de Jérusalem. Au IIe siècle, quand le nom d'ἐπίσκοπος se fut généralisé, il servit à désigner la situation prépondérante de Jacques dans l'Église de Jérusalem, suivant l'usage de la langue d'alors.

On observe, il est vrai, que les évêques étant les successeurs des apôtres, n'ont que faire dans une communauté dirigée par les apôtres eux-mêmes. Cette raison ne peut satisfaire que les gens assez peu familiers avec les études sur le christianisme primitif pour accorder quelque valeur à la doctrine de l'institution apostolique de l'épiscopat. Nous verrons bientôt à quoi nous en tenir sur ce point. Si nous reconnaissons à l'épiscopat des origines toutes différentes de celles que lui prête la théorie de l'Église, il ne sera pas sans intérêt d'avoir constaté que dans l'Église apostolique justement de Jérusalem il n'y en avait pas. A la fin des *Actes*, dans ce passage déjà signalé (XXI. 18) où un témoin très sûr nous raconte l'arrivée de Paul, les apôtres ont complètement disparu ; il ne reste plus que Jacques et les anciens, et cependant il n'est pas fait la moindre allusion à la fonction épiscopale de Jacques.

Est-ce à dire que dans l'histoire des origines de l'épiscopat

apôtres. Les témoignages du Nouveau Testament et de Josèphe sont unanimes à désigner le grand prêtre comme président du Sanhédrin (Schürer, *O. c.*, II. p. 155 et suiv.). — M. Stapfer (*La Palestine*, p. 97) distingue dans le Talmud deux traditions ; il admet que les docteurs célèbres ont été présidents et vice-présidents du Sanhédrin jusqu'à Hillel et Schammaï ; le grand prêtre ne serait devenu de droit président qu'après la mort de Hillel. Nous ne saurions avoir autant de confiance dans la tradition talmudique dont on s'explique fort bien l'erreur. Les passages cités par M. Schürer, I. *Macch.*, XIV. 44, et Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV. 9. 3 à 5, ont à nos yeux plus d'autorité. Quoi qu'il en soit, M. Stapfer admet, lui aussi, qu'à l'époque de Jésus et des apôtres le président du Sanhédrin était de droit le grand prêtre.

on puisse faire entièrement abstraction de la situation particulière du chef spirituel de la communauté mère à Jérusalem? Certes non. De même que les presbytres de Jérusalem n'ont guère de ressemblance avec les prêtres de l'Église ultérieure, mais que l'idée d'un sanhédrin chrétien renfermait en germe une longue et grandiose évolution organique de l'Église : de même ce Jacques, dépourvu de toute espèce de fonction épiscopale et aspirant bien plutôt à être considéré comme le succédané chrétien du grand prêtre juif qui préside le Sanhédrin de Jérusalem, apparaît comme le plus ancien représentant du principe sacerdotal que l'Église catholique naissante recueillit soigneusement dans l'héritage de l'ancienne alliance au profit de ses prêtres et de ses évêques, lorsqu'elle s'organisa dans la grande société païenne du second et du troisième siècle. L'application qu'elle en fit, certes, fut tout autre que celle à laquelle songeaient les chrétiens judaïsants de Jérusalem. Ceux-ci vivaient encore confinés dans l'horizon judaïque. S'ils rêvèrent pour le conducteur de leur petite société un rôle correspondant à celui du grand prêtre juif, c'est que celui-ci était considéré par les Juifs comme le chef véritable de leur nation. Les fidèles de Jérusalem, qui avaient la prétention d'être l'Israël vrai, le petit peuple élu de Dieu au sein de la nation devenue infidèle et adultère, en vue du prochain avènement messianique, devaient être amenés facilement à voir dans la personne de leur chef le véritable grand prêtre, puisqu'ils étaient eux-mêmes le véritable Israël. Bien plus, ce chef était le propre frère du Messie, l'héritier de ses droits, et, si l'on ose risquer le mot, le régent désigné par des liens sacrés pour gouverner la société messianique jusqu'au jour où l'Envoyé de Dieu lui-même reparaîtrait pour faire valoir ses droits divins sur le monde entier. On sait par l'exemple de l'Islamisme quelle importance ces questions de parenté et de consanguinéité possèdent aux yeux des populations sémitiques, lorsqu'elles croient que le Prophète, le Messie ou le Mahdi est apparu.

Le Messie lui-même n'était-il pas le descendant de David ? Son frère, par conséquent, était, lui aussi, de race royale. Nous verrons par la suite que ce même principe légitimiste fut appliqué dans l'Église de Jérusalem après la mort de Jacques.

Les chrétiens de Jérusalem se plaçaient donc à un point de vue national juif, bien étranger à l'Église ultérieure. Celle-ci, habituée à la méthode allégorique par son éducation judéo-alexandrine ou hellénistique, ne cherche dans les institutions sacerdotales juives qu'un prototype idéal, en quelque sorte abstrait, pour justifier sa propre constitution cléricale. Il n'y a ainsi aucun lien historique direct entre la situation de Jacques dans la première communauté de Jérusalem et l'épiscopat chrétien, mais il y a eu des deux parts, à des points de vue différents, invocation des mêmes précédents juifs pour légitimer des prétentions sacerdotales.

III

LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS EN TERRE PAÏENNE

§ 1. LES ORIGINES JUDÉO-HELLÉNIQUES

1. *Le Judaïsme de la Dispersion.* — Tandis que les chrétiens de Jérusalem, groupés autour de Jacques, s'abandonnaient aux ardentes visions de la parousie et rêvaient d'une révolution surnaturelle qui devait amener auprès d'eux, aux pieds du Messie glorifié, l'humanité purifiée, un disciple de ces Pharisiens qui, suivant le mot de l'Évangile, couraient les terres et les mers pour faire un prosélyte, s'engageait hardiment en pleine société païenne pour annoncer aux Grecs comme aux Juifs l'avènement d'une ère nouvelle, le salut par la foi en Christ ressuscité, en dehors de toutes les observances légales, de tous les rites traditionnels, par la simple puissance de la régénération intérieure. De ce qui n'était encore qu'une secte juive Paul faisait une religion nouvelle.

L'idée de propagande religieuse qui se réalise avec une si rare puissance dans l'activité missionnaire de l'apôtre Paul n'était pas une innovation de son ardent génie. Depuis longtemps les Juifs dispersés en Égypte, en Asie-Mineure, en Syrie, en Grèce, tout autour de la Méditerranée, s'efforçaient de gagner à leurs croyances et à leurs rites les populations païennes chez lesquelles ils avaient élu domicile. Par une sorte de nécessité inhérente à la foi monothéiste, l'œuvre de la conversion des Gentils s'imposait à eux. Leur dieu ne se prêtait pas aux combinaisons ni aux associations dans les-

quelles les dieux païens se complaisaient. Il n'admettait pas un culte partagé : dieu unique, créateur du ciel et de la terre, il était en principe le dieu de tous les hommes, et s'il avait fait alliance spéciale avec son peuple d'Israël, il n'avait pas renoncé à faire reconnaître sa souveraineté par les autres nations. Son peuple était même, à proprement parler, son témoin au milieu de la grande masse des hommes, devenus infidèles à leur Créateur, mais destinés à lui revenir un jour, ou à périr. Chaque fois qu'un Juif avait gagné un païen à la foi en Jahveh, il avait fait œuvre pie et cet hommage rendu par un être, exclu de l'alliance, à la souveraineté absolue de l'Éternel était à ses yeux comme une confirmation de sa propre assurance religieuse. Les religions monothéistes sont par nature des religions missionnaires. Quels que fussent la puissance du particularisme juif et le caractère national du Judaïsme strict, la logique interne de sa foi obligeait le Juif à faire de la propagande, à partir du moment où il était devenu véritablement monothéiste.

Cette propagande se heurtait à de graves difficultés, du fait des Juifs eux-mêmes comme du fait des populations où elle s'exerçait. L'orgueil insupportable de ces intrus qui prétendaient être les seuls sages et les seuls justes, l'isolement dédaigneux qu'ils affectaient à l'égard de tous les autres hommes dont le contact était considéré par eux comme une souillure, le contraste choquant entre leurs prétentions exorbitantes et la médiocrité de leur pouvoir ou de leur situation sociale, toute leur manière d'être en un mot à l'égard des païens indisposait au plus haut degré contre eux les populations chez lesquelles ils s'étaient établis, et la sécheresse, la tristesse de leur culte, la nudité de leurs temples, la pauvreté de leurs légendes, l'absence d'art dans toute leur vie religieuse repoussaient singulièrement les imaginations nourries de poésie antique, les gens habitués au décor perpétuel des cultes païens, attachés à leurs traditions, à leurs coutumes, et pour lesquels une foi abstraite, qui ne se

traduisait pas en cérémonies extérieures, ni dans la dévotion domestique, ni dans le culte public, ne représentait guère autre chose qu'un athéisme à peine déguisé[1].

Malgré ces conditions défavorables, le zèle des Juifs de la Dispersion pour la propagation de leur foi fut couronné de succès, tout au moins dans les villes. Sans doute, il ne faut pas se représenter qu'au milieu du I[er] siècle de notre ère une proportion notable des habitants de l'Empire romain fussent gagnés au Judaïsme, mais il est certain que, presque partout où il y avait des colonies juives, il y avait aussi des prosélytes en nombre plus ou moins considérable et que chacune des nombreuses synagogues répandues à travers l'Empire était un foyer de propagande monothéiste. Cela ressort non seulement du livre des *Actes des Apôtres* où l'on nous montre l'apôtre Paul accueilli par des prosélytes partout où il arrive et des convertis de tous pays réunis à Jérusalem, à l'occasion des grandes fêtes religieuses[2], mais encore du témoignage formel d'auteurs juifs et latins. « Il n'y a pas » de cité chez les Hellènes, dit Josèphe, il n'y a pas non » plus de cité barbare quelconque, il n'y a pas un seul peuple » où notre coutume d'observer le repos du septième jour ne » se soit répandue et où nos jeûnes et nos lumières sacrées et » beaucoup de nos lois prohibitives pour la nourriture ne » soient pas en honneur[3]. » — « Les pratiques de cette race

1. Hostilité contre les Juifs à Alexandrie : Philon, *Adv. Flaccum*, en entier; Josèphe, *Bell. Jud.*, II. 18. 7; VII. 3. 3; — à Antioche, *ibid.* et VII. 5. 2; *Ant. Jud.*, XII. 3. 1 ; — à Laodicée, Milet, Halicarnasse, Sardes, *Ant. Jud.*, XIV. 2; XVI. 2. 3 à 5 et 6. 2 à 7; — à Damas, *Bell. Jud.*, II. 20, 2; — à Tyr, *C. Apion.*, I. 13; — à Rome, Tacite, *Hist.*, V. 2 à 5; Juvénal, *Sat.*, III. 13; XIV. 96; Martial, I. 41. 3; IV. 4. 7; XII. 57. 3. — L'hostilité de la foule n'implique pas celle des autorités romaines; auprès du gouvernement, les Juifs, au contraire, jouissent en général d'une situation privilégiée.

2. *Actes*, II. 9 à 11; XIII. 16, 26, 43, 50; XIV. 1 ; XVI. 1 et 14; XVII. 4, 12, 17; XVIII. 4, 7.

3. Josèphe, *C. Apion.*, II. 39; cf. II. 10.

» scélérate par excellence, » s'écrie Sénèque, « se sont déve-
» loppées à tel point, qu'elles sont admises aujourd'hui sur
» toute la terre : les vaincus ont dicté leurs lois aux vain-
» queurs[1]. »

Pour obtenir un pareil résultat le Judaïsme avait dû s'adapter au milieu nouveau où il était appelé désormais à vivre et, sans rien abdiquer de l'intransigeance de ses principes, s'accommoder aux besoins de la propagande. Non seulement les Juifs de la Dispersion avaient adopté la langue grecque, traduit en grec leurs livres sacrés et procuré ainsi aux propagateurs de leur foi comme aux missionnaires chrétiens qui allaient bientôt prendre la place, l'instrument indispensable de toute œuvre tant soit peu générale, la langue internationale qui seule était capable de tout exprimer et qui seule était comprise partout ; mais de plus ils avaient peu à peu infusé dans leur Judaïsme lui-même tout un ensemble d'idées grecques. Ce n'était pas uniquement du judaïsme prêché en grec, c'était du judaïsme prêché à la grecque, enrichi, fécondé par cet admirable esprit grec, non moins puissant pour vivifier les éléments de civilisation qui lui viennent du dehors que pour les tirer de son propre fonds; c'était un judaïsme élargi, qui, sous prétexte de montrer que Moïse et les prophètes avaient déjà enseigné tout ce qu'il y avait de meilleur chez les philosophes de la Grèce, s'assimilait par une sorte d'endosmose les idées morales les plus hautes de la sagesse grecque en leur donnant une sanction religieuse.

On conçoit aisément que cette religion où se fondaient les enseignements des prophètes et les plus beaux préceptes de la morale stoïcienne sous les auspices de la spéculation platonicienne, ait exercé une vive attraction sur des esprits auxquels la seule philosophie ne suffisait pas et auxquels les

1. Citation du *De Superstitionibus* de Sénèque dans saint Augustin, *De Civ. Dei*, VI. 11.— Voir aussi Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV. 7. 2; Dion Cassius, XXXVII. 17.

cultes païens ne donnaient pas l'aliment moral qu'ils réclamaient. Les œuvres de Philon font revivre sous nos yeux ce judaïsme alexandrin ou hellénistique, absurde, si l'on veut, au point de vue historique, mais d'une singulière élévation morale et d'une forte et généreuse piété. Ce qui nous choque dans cette philosophie religieuse, l'absence totale de sens historique, l'idéalisme naïf auquel manquent entièrement la notion du concret et le sentiment de la réalité positive, la méthode allégorique appliquée sans mesure à l'interprétation de tous les textes, le parti pris évident de retrouver dans les traditions sacrées des Juifs la philosophie morale des interprètes, toutes ces infirmités spirituelles ne répugnaient nullement à l'esprit du temps. Les Juifs hellénistes n'en étaient pas seuls affectés ; déjà les philosophes et les sages, les prêtres des divers cultes appliquaient les mêmes méthodes, avec les mêmes dispositions psychologiques, aux mythes et aux traditions de l'antiquité païenne. L'esprit judéo-alexandrin n'est pas un produit spontané de l'intelligence juive, mais l'application d'une forme alors générale de l'esprit humain au Judaïsme. Les Alexandrins, juifs, païens ou chrétiens, se faisaient gloire, comme d'une supériorité intellectuelle sur les esprits grossiers ou vulgaires, de ce que nous appelons leurs infirmités.

Le grand obstacle au succès de la propagande religieuse du judaïsme alexandrin, c'était le poids mort des observances légales qu'il traînait après lui sans oser le détacher. Dans tout Juif hellénistique il y avait deux hommes : le philosophe qui n'accordait de valeur qu'à la signification profonde des symboles, à l'idée morale exprimée par les rites ou les observances, et le Juif qui jugeait néanmoins nécessaire de conserver dans la pratique toutes les formes extérieures du légalisme traditionnel. La proportion de ces deux tendances opposées variait infiniment de l'un à l'autre, car rien n'était moins uniforme que ce monde composé d'éléments si étrangement hétérogènes. Officiellement le Judaïsme de la

Dispersion, tout infesté qu'il fût de l'esprit d'indépendance, n'en conservait pas moins la fidélité à la Loi mosaïque. Il admettait, il est vrai, des temporisations et des accommodements imposés par les circonstances et que le Judaïsme palestinien n'accordait pas aussi facilement ; mais le vrai Juif, le Juif complet, n'en restait pas moins le circoncis qui observe toute la Loi[1].

Seulement dans la synagogue de la Dispersion ce Juif, ce circoncis légaliste, apprenait à coudoyer tous les jours des adorateurs de l'Éternel, moins asservis aux pratiques du bigotisme mosaïque, plus logiques dans l'application de leurs principes idéalistes, plus attachés par conséquent aux dispositions religieuses et morales, dont les rites ou les observances étaient l'expression symbolique purement extérieure, qu'à ces formes légales en elles-mêmes dénuées de valeur. Il se déroulait ainsi dans la société judéo-hellénistique un procès analogue à celui qui devait se débattre quinze siècles plus tard dans l'Église catholique à l'appel de la Renaissance chrétienne. Érasme et ses amis ne manquaient pas une occasion de proclamer que les pratiques de la dévotion catholique, telles que les jeûnes, les pèlerinages, les processions, n'avaient aucune valeur religieuse en elles-mêmes, que seules, la contrition, la repentance, la communion spirituelle avec les saints et avec le Christ, dont ces pratiques dévotes étaient la manifestation extérieure, contribuaient au salut des âmes. A force d'entendre de pareils enseignements, beaucoup des meilleurs esprits en vinrent à se demander pourquoi l'on conservait ces inutiles observances, et nombre d'âmes pieuses furent prises d'indignation à la pensée que le pauvre peuple chrétien était éloigné de la foi vivifiante par le cérémonialisme stérile et creux de l'Église. Mais quand les premiers réformateurs, se fondant sur les déplorables conséquences du matérialisme religieux dénoncé par

1. *Épître aux Galates*, v. 3.

Érasme ou ses amis, réclamèrent la suppression de ces pratiques dénuées de valeur et propres à tromper les chrétiens sur les vraies conditions du salut, ni Érasme, ni beaucoup d'autres humanistes, ne se purent décider à tirer des prémisses posées par eux-mêmes les seules conclusions qu'elles comportassent, et il fallut une révolution ecclésiastique pour faire passer dans la réalité de la vie sociale ce qui n'était en somme que l'application logique des principes de la Renaissance chrétienne.

De même dans les synagogues du monde judéo-alexandrin la logique tendait à la suppression des observances légales devenues inutiles. Les atténuations apportées aux prescriptions de la Loi mosaïque pour permettre l'affiliation des prosélytes d'origine païenne, préparaient peu à peu l'universalisme religieux, quoiqu'une pareille conséquence fût bien loin des intentions qui animaient les conducteurs spirituels de ce petit monde. La proportion de plus en plus considérable de participants au culte de Jahveh, qui n'étaient ni Juifs de race, ni même Juifs d'adoption, donnait corps à l'idée d'une alliance avec l'Éternel, fondée sur le culte commun, sans distinction d'origine ethnique, plutôt que sur la descendance d'Abraham. Une Nouvelle Alliance se formait dans le sein de l'Ancienne Alliance. Toutefois pour lui donner la vie et en faire une réalité sociale, il fallut aussi une révolution ecclésiastique. Cette révolution fut l'œuvre de l'apôtre Paul. Mais de même que les réformateurs du XVI[e] siècle n'auraient jamais pu accomplir leur œuvre, si l'humanisme n'avait pas fécondé les esprits et renouvelé l'horizon spirituel, de même l'apôtre Paul n'aurait pas pu fonder l'Église chrétienne, s'il n'avait pas trouvé dans les nombreux groupes juifs qu'il parcourut pour leur annoncer le salut par Christ, les éléments de l'universalisme religieux, un monothéisme spiritualiste dégagé des formes matérielles du rite ou du sacrifice, une religion avant tout morale et déjà virtuellement dénationalisée.

Les origines de l'Église chrétienne sont dans la synagogue judéo-alexandrine. Elle fut le berceau où l'évangile de Jésus et la mémoire du Christ furent déposés par le grand apôtre, et où ils reçurent l'empreinte indélébile de l'esprit hellénistique. Il a fallu la science moderne pour rétablir dans leur intégrité primitive l'Évangile de Galilée et la figure du Prophète de Nazareth. L'histoire des institutions ecclésiastiques échappe à la nécessité d'une restitution analogue. Ici il n'y a pas eu altération d'un type primitif, puisque Jésus n'avait pas établi d'institutions ecclésiastiques. Il y a eu formation spontanée d'un organisme social approprié aux besoins de la religion nouvelle, mais cette formation est dominée et conditionnée par la nature de la société judéo-hellénique où elle s'est opérée.

2. *Les premiers effets de la Mission paulinienne.* — Le culte de la synagogue se prêtait admirablement à la propagande d'idées ou de tendances nouvelles. De même que Jésus avait annoncé l'Évangile dans les synagogues de Galilée, Paul et les autres missionnaires du Christianisme naissant trouvaient aux assemblées du sabbat une merveilleuse occasion de prêcher le Christ. Quelques intelligences nouées parmi les Juifs ou les prosélytes avant le service religieux, un peu de libéralisme de la part de l'*archisynagôgos* qui présidait au culte, leur permettaient de prendre la parole après la lecture de la Loi et des Prophètes, et dans un milieu préparé de la façon que nous venons de décrire il était rare que leur ardente prédication ne fût pas accueillie au moins par quelques-uns. C'est ainsi que les choses se passèrent à Antioche de Pisidie, à Icone en Lycaonie, à Philippes, à Thessalonique, à Bérée en Macédoine, à Corinthe[1], et il y a

1. *Actes*, XIII. 14 et suiv.; XIV. 1; XVI. 13; XVII. 1 et 10; XVIII. 4. Le fragment du chapitre XVI, relatif à la ville de Philippes, fait partie du petit nombre des témoignages de première main enregistrés par l'auteur des *Actes*. Il peut servir en quelque sorte de garant aux autres, dont il n'y a pas lieu de contester l'exactitude au moins sur ce point.

tout lieu de penser qu'il en fut de même ailleurs, du moins au début de la mission paulinienne, jusqu'au moment où la réputation d'hérésiarque acquise par l'apôtre lui ferma définitivement l'accès des synagogues juives.

Le premier résultat de cette prédication révolutionnaire était de provoquer des troubles parmi les habitués de la synagogue. Si libérale que fût leur éducation hellénistique, les Juifs de la Dispersion n'entendaient pas rompre avec la Loi de Moïse ni se séparer de leurs coreligionnaires de Palestine. En général Paul et ses amis étaient expulsés de la synagogue, soit dès la première séance, soit au bout d'un certain temps, selon les dispositions plus ou moins tolérantes de leurs auditeurs et, peut-être aussi, suivant qu'ils énonçaient plus ou moins crûment le radicalisme de leurs conclusions [1]. Plus d'une fois ils furent victimes de sévices et de violences [2]. A Corinthe, ce fut un président de la synagogue que les Juifs firent battre de verges pour avoir toléré les blasphèmes de Paul [3]. Le même sort atteignit sans doute les autres missionnaires au service de la même cause, lorsqu'ils abordèrent les colonies juives pour y implanter le Christianisme, mais nous ne sommes guère renseignés à leur sujet [4]. Il est probable que Paul, étant le plus ardent et le véritable

1. *Actes*, XIII. 44 à 51 (Antioche de Pisidie); XIV. 3 à 6 (Icone), 19 à 20 (Lystre); XVI. 23 et suiv. (Philippes); XVII. 5 et suiv. (Jason, l'hôte de Paul à Thessalonique, est dénoncé aux magistrats; Paul et Silas s'enfuient nuitamment), 13 et 14 (Bérée); XVIII. 6 et 12 (Corinthe); XIX. 9 (Ephèse).

2. *Actes*, XIV. 19 (Paul lapidé à Lystre); XVI. 23 et suiv. (battu de verges et jeté en prison à Philippes). Ces renseignements des *Actes* sont confirmés, dans leur teneur générale, par le témoignage de Paul lui-même : *I Cor.*, IV. 11 à 13; XV. 31 à 32; *II Cor.*, I. 8 à 9; XI. 23 à 27. Le passage *Gal.*, VI.17, se rapporte probablement au même ordre de faits.

3. *Actes*, XVIII. 17.

4. Plusieurs des communautés déjà établies du vivant de Paul avaient été fondées par d'autres que par lui. Ainsi celles de Laodicée, Colosses, Cenchrées, Rome, etc.

inspirateur de l'émancipation à l'égard de la Loi, fut aussi le plus persécuté.

Dès lors les difficultés commençaient. La rupture avec la synagogue consommée, il fallait constituer d'une façon quelconque le petit noyau de néophytes qui préféraient se séparer d'elle plutôt que d'abandonner l'apôtre, et s'assimiler les adhérents que l'on ne tardait pas à recruter parmi les païens. Le zèle des premiers disciples devait compenser l'insuffisance des ressources. On se réunit tout d'abord dans la maison de l'un d'entre eux: ainsi Aquilas et Priscille ont une église chez eux à Éphèse[1]; le prosélyte Justus, d'origine païenne, qui demeurait à côté de la synagogue à Corinthe, recueille Paul et ses amis, lorsque les Juifs ne veulent plus les entendre; la même chose nous est rapportée de Gaïus, probablement aussi à Corinthe[2]. Il y a tout lieu de croire que des assemblées se tiennent chez plusieurs des personnages nommés dans le chapitre XVI de l'*Épître aux Romains*, lequel faisait originairement partie d'une lettre adressée à une communauté d'Asie. Archippe, le compagnon des luttes de Paul, réunit une église dans sa maison, à Colosses peut-être[3]. Ailleurs, à Troas, les fidèles se réunissent dans une chambre haute[4]. Le livre des *Actes* rapporte que Paul, à Éphèse, obligé de quitter la synagogue où il avait enseigné pendant trois mois, s'établit dans l'école d'un certain Tyrannus[5].

Ces premiers groupements de chrétiens se réunissant dans la maison d'un des leurs sont ce qu'on appelle les ἐκκλησίαι κατ' οἶκον. De même que d'après la tradition hiérosolymite

1. *I Cor.*, XVI. 19 (confirmé probablement par *Rom.*, XVI. 4 et 5).

2. *Actes*, XVIII. 7 (il est probable que l'auteur des *Actes* a trouvé ce nom dans ses documents; on peut donc accorder une certaine valeur à ce renseignement); *Rom.*, XVI. 23 (cf. *I Cor.*, I. 14).

3. *Épître à Philémon*, v. 2 (cf. *Col.*, IV. 17).

4. *Actes*, XX. 8 (témoignage de première main).

5 XIX. 8 et 9.

recueillie par le livre des *Actes*, les apôtres et les quelques amis fidèles du Messie crucifié s'étaient réunis au début dans une chambre haute de Jérusalem, de même les premiers chrétiens sur terre païenne s'assemblèrent dans quelque petite salle privée chez celui qui voulait bien leur offrir l'hospitalité. Mais si généreuse que fût cette hospitalité, elle ne les dispensait pas de s'organiser d'une façon conforme à leurs principes et appropriée à leurs besoins. Or, voilà justement le problème extrêmement délicat à résoudre avec les renseignements incomplets et contradictoires que nous possédons.

Il y a, sans doute, un grand avantage à disposer de quelques lettres certainement authentiques de l'apôtre Paul[1]. Aucun autre document de l'histoire apostolique n'est aussi sûr que ces épîtres enflammées, toutes d'actualité, où la foi passionnée de l'apôtre jaillit en éclairs grandioses, au milieu de toutes les arguties de la dialectique rabbinique, sous le choc des hostilités implacables, acharnées contre lui, ou au contact des intempérances par lesquelles ses propres disciples risquent à chaque instant de compromettre son œuvre. Mais où s'arrêtent, où commencent les Épîtres d'une authenticité assurée ? Et combien sont insuffisantes les instructions qu'elles renferment sur l'organisation des communautés auxquelles l'apôtre les adressait ! Écrites pour les chrétiens de son temps et non pour la postérité, ce sont des lettres

1. Quelques critiques récents ont rejeté l'authenticité de toutes les Épîtres pauliniennes, y compris les *Lettres aux Corinthiens* et *aux Galates*. Il y a là, ce nous semble, une erreur de fait et une erreur de méthode. La critique des Épîtres pauliniennes ne peut être faite avec fruit que s'il y en a quelques-unes qui puissent servir de critère pour juger les autres. D'ailleurs, ces *Épîtres aux Corinthiens* et *aux Galates* ne contiennent absolument rien qui ne convienne parfaitement à l'époque où vivait Paul. Nous nous croyons donc autorisé à ne pas tenir compte dans ce travail des conclusions nihilistes qui ont été émises en Suisse et en Hollande.

d'occasion destinées à l'édification ou à l'enseignement religieux et moral, et non à la description d'une situation ecclésiastique connue des intéressés. Paul est un semeur d'idées, non un administrateur méthodique, un contempteur des formes ecclésiastiques et du ritualisme, un puissant idéaliste tout rempli d'enthousiasme chrétien et qui ne connaît, en réalité, d'autre gouvernement de l'Église que celui du Christ lui-même inspirant à ses disciples ce qu'ils doivent dire et ce qu'ils doivent faire. Il faut donc se contenter de quelques allusions à la situation de ses chères églises, de quelques dénominations échappant à sa plume. Il faut, bien plus encore, se pénétrer de l'esprit qui souffle à travers ces quelques feuillets, seuls témoins contemporains de la première mission chrétienne, pour comprendre à quel point les questions de forme et d'organisation ecclésiastiques, destinées à prendre bientôt une si grande importance dans la chrétienté, étaient secondaires pour les ardentes petites communautés essaimées sur le monde grec et combien les dons spirituels, les talents individuels, le zèle personnel y passaient pour plus nécessaires qu'une discipline bien codifiée ou une hiérarchie rigoureusement fixée.

Dans l'étude que nous allons entreprendre, nous considérerons comme témoignages contemporains de Paul, les *Épîtres aux Corinthiens, aux Galates, aux Romains, aux Philippiens*, la *I*re *aux Thessaloniciens* et celle *à Philémon*. Nous écartons comme certainement inauthentiques et appartenant à une époque postérieure dont nous nous occuperons plus loin, les Épîtres pastorales et l'*Épître aux Hébreux*. Quant aux autres, ou bien elles sont sans intérêt pour notre étude, comme la *II*e *Épître aux Thessaloniciens*, ou bien elles sont d'une origine trop incertaine pour être consultées d'une façon utile, comme les *Épîtres aux Éphésiens* et *aux Colossiens*. Nous ne saurions ranger celles-ci d'emblée parmi les lettres inauthentiques, mais il y a de bonnes raisons d'y reconnaître tout au moins des remaniements postérieurs à

l'apôtre[1], et dans ces conditions il n'est guère possible de déterminer avec une rigueur suffisante ce qui en elles est originel et ce qui ne l'est pas, d'autant que les adjonctions supposées ne sont que le prolongement de pensées ou de tendances qui sont bien originairement pauliniennes.

Quant au livre des *Actes des Apôtres* nous nous sommes déjà expliqué à son sujet. Il ne peut pas être estimé à la même valeur que les épîtres authentiques de Paul, mais son témoignage n'en doit pas moins être pris en considération, parce qu'au nombre des traditions enregistrées par l'auteur, il y en a que nous avons reconnues provenir d'un contemporain de l'apôtre. Or, ces renseignements fournis par le livre des *Actes* ne s'accordent que malaisément avec ceux des épîtres. Le problème, déjà obscur, se complique encore de ces contradictions.

L'hypothèse la plus simple et qui, depuis les travaux de Vitringa[2], à la fin du XVIIe siècle, a été le plus généralement admise, c'est que les premières communautés chrétiennes, composées à l'origine des dissidents de la synagogue, se constituèrent sur le modèle de la synagogue qu'ils venaient de quitter. C'était conforme à la loi de la continuité historique, et cela correspondait fort bien à la substitution de la Nouvelle-Alliance à l'Ancienne-Alliance. Était-on beaucoup plus avancé après avoir adopté cette solution ? L'organisation de la synagogue juive dans le monde de la *Dispersion* n'est elle-même pas bien connue. Le peu que nous en savons ne cadre guère avec la situation ecclésiastique telle qu'elle apparaît dans les Épîtres de Paul. Le livre des *Actes*, il est vrai, et les Épîtres pastorales renferment des indications qui se rapprochent davantage du type synagogal juif ; mais elles semblent se rapporter à une époque déjà plus tardive

1. Voir le beau travail de M. H. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe* (1880).

2. Vitringa, professeur à Franeker, en Frise, *De Synagoga vetere* (1696).

ou, si l'on accepte la validité du témoignage des *Actes* pour l'œuvre de Paul, il faut en conclure qu'au début de la mission chrétienne il y eut des divergences assez accentuées dans l'organisation des communautés naissantes.

§ 2

LES SYNAGOGUES DE LA DISPERSION ET LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS PAULINIENNES

1. *La Synagogue juive en terre païenne.* — La synagogue, dans les colonies juives de l'Empire romain[1], était un organisme à la fois religieux et national. Dans chaque cité du monde antique, les étrangers en général et spécialement les colons orientaux se groupaient volontiers, par nationalité, autour d'un sanctuaire où ils adoraient leurs dieux particuliers, célébraient les fêtes de leurs pays et se retrouvaient ensemble[2]. Il avait été d'autant plus facile aux Juifs de se procurer cette satisfaction, que leur culte, en dehors du temple de Jérusalem, était d'une simplicité extrême. Rien de moins compliqué que l'installation d'une synagogue. Plus que tous les autres Orientaux ils tenaient à se constituer en société à part des habitants indigènes, à cause des exigences de leur Loi qui interdisait toute promiscuité avec les païens. La syna-

1. Il est inutile de s'occuper ici des colonies juives, nombreuses et souvent considérables, de la Mésopotamie et des régions asiatiques, à l'Est de la Syrie. Elles n'eurent aucune action sur la constitution des premières Églises chrétiennes. Et, d'ailleurs, elles sont encore plus mal connues que celles de l'Empire romain.

2. Voir le beau livre de M. Foucart, *Des Associations religieuses chez les Grecs* (Paris, Klincsieck, 1873); Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte* (Paris, Thorin, 1884); le chapitre sur les cultes étrangers à Athènes dans l'ouvrage de M. Michel Clerc, *Les Métèques Athéniens;* G. Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins,* t. II (tout ce qui est relatif aux associations).

gogue juive était ainsi en principe nettement particulariste, et quoique l'accession de prosélytes d'origine païenne et surtout l'affluence, peut-être considérable en certains endroits, de participants à leur culte qui refusaient de se soumettre à toutes les exigences de la Loi, eussent singulièrement élargi les cadres de l'institution primitive, comme nous l'avons montré plus haut, elle n'en conservait pas moins un caractère national, que les communautés chrétiennes dissidentes fondées par Paul et par ses compagnons d'œuvre répudièrent dès le premier jour. Il y a là une différence radicale de principe qui, pour n'être que le terme logique d'une évolution préparée de longue main dans les synagogues des Juifs hellénistes, équivaut néanmoins à une rupture complète avec l'organisme synagogal tel qu'il avait existé jusqu'alors. Tout un ensemble de pratiques, d'usages religieux, toute une conception de la vie sociale disparaissaient du même coup et une pareille transformation ne pouvait pas ne pas se répercuter sur l'organisation même de la communauté religieuse.

L'organisation des colonies juives n'était pas la même partout. A Alexandrie, où ils étaient très nombreux, ils avaient un gouvernement central, un ethnarque, auquel Auguste adjoignit ou substitua un conseil, appelé γερουσία, avec plusieurs ἄρχοντες. Les synagogues, qui y étaient nombreuses et qui avaient sans doute chacune son administration propre, étaient régies évidemment par les autorités communes à toute la colonie [1]. En général, dans les villes où les

1. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV. 7. 2 ; Philon, *In Flaccum*, 8 et 10 ; *Leg. ad Cajum*, 20. Cf. Schürer, *O. c.*, 2e éd., II, p. 514 et suivantes. L'organisation des Juifs à Alexandrie a un caractère particulier qui ne se retrouve pas ailleurs. Le chapitre 10 du *Contre Flaccus* de Philon distingue nettement les *archontes* et la *gerousia* : τοὺς ἄρχοντας, τὴν γερουσίαν, οἳ καὶ γέρως καὶ τιμῆς εἰσιν ἐπώνυμοι. Les *archontes* se retrouvent partout, non la *gerousia*, assemblée nombreuse, puisque Flaccus fait arrêter et frapper de verges en plein théâtre trente-huit de ses membres désignés sous le nom de πρεσβύται (Philon, *ibid.*), et qui est intermédiaire entre le πολίτευμα et les archontes. Y eut-il un ethnarque

Juifs étaient en moindres proportions, il n'y avait qu'une seule synagogue [1]. Cependant à Rome il y en avait un grand nombre, sans que l'on trouve aucune trace d'une administration centrale, commune à tous les Juifs et dont l'autorité s'étendît à toutes les synagogues [2]. Cette différence entre les régimes politiques octroyés aux Juifs à Rome et à Alexandrie répond bien aux intérêts de l'autorité romaine. Très favorable aux Juifs depuis César, le gouvernement romain avait compris le grand avantage de s'assurer à travers tout l'Empire l'amitié de ces hommes ardents, répandus partout sans jamais se fusionner avec les peuples au milieu desquels ils vivaient. Il leur avait assuré, ce qui leur tenait le plus à cœur, le libre exercice de leur culte, et les avait protégés ainsi par avance contre les mauvaises volontés des gouver-

après l'époque de l'empereur Auguste ? On n'en trouve aucune trace ni sous Caligula, ni sous Vespasien (Philon, *ibid.*; Josèphe, *Bell. Jud.*, VII. 10. 1). Cf. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, V, p. 517, note 1, qui déduit à tort, ce semble, de la possibilité de l'existence d'ethnarques à leur existence réelle, d'après Josèphe, *Ant. Jud.*, XIX. 5. 2.

1. Cela ressort nettement de tous les passages des *Actes des Apôtres* où il est fait mention des Juifs établis dans diverses villes d'Asie-Mineure et de la Grèce et de quelques inscriptions telles que *C. I. G.*, III, 5361.

2. Voir tous les détails dans Schürer, *O. c.*, p. 504 et suivantes, 516 et suivantes, et dans sa *Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit* (Leipzig, 1879). M. Salomon Reinach a cru pouvoir déduire d'une inscription nouvelle de Phocée, restituée et interprétée par lui, que la Συναγωγὴ Ἐλαίας, mentionnée à Rome par deux inscriptions (*C. I. G.*, 9904, et de Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, V (1867), p. 16), n'était pas, comme on le supposait jusqu'alors, la Synagogue dite « de l'olivier », mais la Synagogue des Juifs originaires d'Élée (*Bulletin de Correspondance hellénique*, X (1886), p. 329). Cette hypothèse vient à l'appui d'une autre inscription citée par M. Schürer, *Gemeindeverfassung*, p. 17, n° 33 (συναγωγὴ τῶν Ῥοδίων) et nous prouve qu'à Rome, comme à Jérusalem, les Juifs hellénistes se groupaient par synagogues, tantôt suivant les régions dont ils étaient originaires, tantôt suivant la condition à laquelle ils appartenaient (synagogues des Αὐγουστήσιοι et des Ἀγριππήσιοι, *C. I. G.*, 9902, 9907). Cf. *Actes des Apôtres*, VII, 9. Ils se groupaient aussi par quartiers ou par corps de métiers.

nements locaux et les passions populaires d'une foule hostile[1]. A Rome cependant il n'admettait pas de juiverie centralisée, dont la turbulence aurait pu lui causer des ennuis.

En rompant avec la synagogue juive, les communautés chrétiennes naissantes s'exposaient, semble-t-il, à perdre le bénéfice des privilèges dont jouissaient les Juifs et qui faisaient de leur religion une véritable *religio licita*. Heureusement pour elles, les autorités romaines ne se souciaient pas d'entrer dans les discussions théologiques des différentes sectes juives ni de prendre parti entre les observateurs et les détracteurs de la Loi de Moïse. Pour les Romains les querelles entre les premiers chrétiens et leurs adversaires de la synagogue n'étaient que des « querelles de Juifs, » comme les polémiques de Luther et des vendeurs d'indulgences n'étaient au début, pour Léon X, que des « querelles de moines ». L'exemple du proconsul Gallion est bien significatif : alors que les Juifs de Corinthe lui amenaient Paul parce que l'apôtre excitait les gens à servir Dieu d'une manière contraire à leur Loi, il leur dit : « S'il s'agissait de quelque » méfait ou d'une mauvaise action, je vous écouterais comme » il convient. Mais comme il s'agit d'une querelle au sujet » d'un enseignement, sur des noms, concernant votre loi, » cela vous regarde ; moi, je ne veux pas être juge de ces

1. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV. 10. 7, 8 et 24 ; XVI. 6. 1 à 7 ; *C. Apion.*, II. 4 ; Philon, *De Leg. ad Caj.*, 23 ; *De Monarchia*, II. 3. Sur l'importance et la situation à beaucoup d'égards privilégiée des colonies juives dans les villes helléniques, voir Th. Mommsen, *Röm. Gesch.*, V, p. 489 et suivantes. Strabon, dans le passage déjà cité de Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV. 7. 2, nous fait connaître les quatre catégories entre lesquelles se partagent les habitants de Cyrène : citoyens, gens de la campagne (γεωργοί), étrangers et Juifs ; et M. Mommsen pense que l'on peut étendre ce renseignement à toutes les villes helléniques fondées à la suite des conquêtes d'Alexandre. Les Juifs ont ainsi un statut légal spécialement assuré.

» choses-là[1]. » La scission qui donnait naissance à une nouvelle communauté à côté de la synagogue unique de la veille, ne créait pas une situation illégale ; l'exemple de Rome et d'Alexandrie prouve que l'autorité admettait parfaitement la coexistence de plusieurs synagogues dans la même ville.

Ainsi, légalement, aux yeux de l'autorité romaine et des magistrats municipaux, dans l'esprit des populations païennes, chacune de ces communautés chrétiennes naissantes était une synagogue juive dissidente, privée sans doute du bénéfice de la participation aux biens sociaux de la synagogue mère dont elle s'était séparée, mais bénéficiant de la même tolérance et des mêmes garanties que la loi romaine assurait à la religion juive[2]. En réalité, au contraire, dans l'esprit des Juifs demeurés fidèles à leurs traditions et pour tous ceux qui se rendaient compte de la situation véritable, ces mêmes communautés chrétiennes en voie de formation étaient des associations nouvelles, nettement distinctes des synagogues dont elles émanaient, s'inspirant de principes tout autres, ayant un idéal social nouveau, une composition différente et devant nécessairement se constituer avec d'autres organes.

Il est, en effet, très remarquable que l'on ne trouve aucune trace dans les Épîtres de Paul d'une fonction quelconque rappelant au sein des églises fondées par lui l'organisation

1. *Actes*, XVIII. 14-15 (passage qui a toute l'apparence d'une tradition authentique). Voir aussi le célèbre passage de Suétone : « Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit » (*Vita Claudii*, 25), où il s'agit évidemment de désordres provoqués par les dissidents chrétiens dans les synagogues juives.

2. La persécution de Néron contre les chrétiens de Rome n'infirme pas plus cette thèse que les rigueurs exercées par Tibère, par Caligula ou par Claude contre les Juifs, n'infirment l'existence d'une situation privilégiée pour la religion juive. L'empereur restait absolument maître de prendre toutes les mesures que l'intérêt public ou son intérêt personnel lui paraissaient exiger. De même les autorités locales conservaient le droit de réprimer tous les désordres causés par les Juifs ou les chrétiens.

de la synagogue juive. Les inscriptions nous apprennent qu'il y avait dans la synagogue de la Dispersion des ἄρχοντες, un γερουσιάρχης, des ἀρχισυνάγωγοι, des γραμματεῖς, des ὑπηρέται, parfois des *patres* et des *matres synagogæ*. Les *archontes* étaient le conseil d'administration de la communauté. Ils étaient nommés pour une période déterminée, peut-être quelquefois à vie[1], sans que l'on puisse décider si cette diffé-

1. Josèphe, *Bell. Jud.*, VII. 3.3 (à Antioche). Tertullien, *De Corona*, 9, cite l'*archôn* comme autorité juive à la suite du patriarche, du prophète, du lévite et du *sacerdos*.— *C. I. G.*, 5361 (inscription de Bérénice; d'après le calcul de Bœckh elle est de l'an 13 avant Jésus-Christ); 6337; 6447; 9906 (Julianus est présenté comme ἱερεὺς, ἄρχων Κα[μπησίων] καὶ Ἀγριππησίων. Est-ce en même temps ou successivement? La seconde interprétation est la plus vraisemblable); 9907 (διὰ βίου); 9910 (δὶς ἄρχων); *C. I. L.*, X, 3905 (Capoue). Garucci, *Cimitero degli antichi Ebrei*, p. 47 (β' ἄρχων) et *passim; Dissertazioni*, II, 164. De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, IV, 40 (à Porto).— Cf. Schürer, *O. c.*, II, p. 513 et suivantes, et toute sa dissertation: *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den Inschriften dargestellt* (Leipzig, 1879), où l'on trouve la plupart des inscriptions intéressantes. M. Schürer, *O. c.*, II, p. 518-519, cite un passage de l'*Homilia in S. Johannis Natalem*, attribuée à Jean Chrysostôme dans les éditions antérieures à celle de Montfaucon, mais généralement rejetée depuis lors comme inauthentique, où les Juifs sont accusés d'avoir été infidèles à Moïse, « qui cum a Deo secundum Mosem initium anni mensem Martium acceperunt: illi dictum pravitatis, sive superbiæ exercentes, mensem Septembrem ipsum novum annum nuncupant, quo et mense magistratus sibi designant, quos archontas vocant ». Ce passage, que M. Schürer n'a pas pu contrôler, se lit au t. II de l'édition latine de Paris, de 1570 (chez Martin et Nivelles), col. 1111. Cette homélie est une stupide dissertation sur la signification symbolique des dates auxquelles Jésus et Jean-Baptiste ont été conçus et sont nés. Marie n'y est pas appelée Mère de Dieu. Il y est fait allusion à la célébration du 25 décembre comme « Solis natalis ». Ce doit être la traduction de quelque homélie d'un moine grec du commencement du IV[e] siècle. Elle témoigne néanmoins qu'à cette époque l'archontat à terme était considéré comme traditionnel chez les Juifs. D'ailleurs les inscriptions en faveur de l'archontat à vie sont rares et la plupart de celles que l'on cite sont d'une interprétation douteuse (Schürer, *O. c.*, II, p. 519, n. 114; cf. Ascoli, *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaici*, 1880,

rence dans la durée des fonctions provient de la variété des institutions locales ou si l'archontat à vie est simplement une distinction conférée aux membres que l'on voulait honorer d'une manière extraordinaire. A Bérénice, d'après une inscription déjà citée, il y avait neuf archontes ; ce nombre variait probablement selon l'importance des synagogues. Nous n'avons aucun renseignement sur le mode de leur nomination. Il est permis de supposer que les Juifs s'étaient conformés sur ce point aux usages des associations de tout ordre dans le monde grec, d'autant plus que leurs propres traditions les y portaient, comme nous l'avons montré en parlant des synagogues palestiniennes[1] et que, par conséquent, les archontes étaient nommés par la communauté sur présentation des membres qualifiés pour cela. Les analogies des usages grecs auxquels la dénomination d'archonte est empruntée, ne laissent aucun doute sur la nature générale des fonctions exercées par ces magistrats juifs ; c'étaient certainement les administrateurs de la communauté.

Le γερουσιάρχης ou président de la γερουσία est un personnage fort énigmatique[2]. M. Mommsen l'assimile à l'ἀρχισυνάγωγος ;

p. 51, n. 2). L'expression διὰ βίου peut fort bien s'appliquer à des personnages qui avaient été archontes jusqu'à leur mort, parce qu'ils avaient été réélus à chaque nouvelle période, ou même s'interpréter tout simplement en ce sens qu'ils avaient durant toute leur vie appartenu à cette même synagogue. Au contraire, les inscriptions qui mentionnent expressément que le défunt a été deux fois *archôn* ne laissent aucun doute sur le caractère temporaire de l'archontat. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, que les usages fussent différents suivant les synagogues et qu'il y en eût de plus ou moins démocratiques. Dans les synagogues palestiniennes, moins démocratiques, les presbytres étaient très probablement nommés à vie. Peut-être en était-il de même dans d'autres synagogues orientales ?

1. Voir plus haut, p. 78 et suivantes.

2. *C. I. G.*, 9902 (γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγουστησίων, à Rome ; il y en avait donc un dans chacune des synagogues de Rome) ; *C. I. L.*, IX. 6221, 6213 (à noter la forme γερουσιάρχων, tandis que dans les inscriptions de Rome la forme γερουσιάρχης est usuelle) ; X. 1893 (*à vic*, à Marano près de Naples).

les deux mots ne seraient que deux dénominations distinctes d'une même fonction [1]. Pour cet historien, en effet, il n'y avait pas dans les synagogues juives de la Dispersion une γερουσία distincte de la communauté; la γερουσία n'est pas un conseil; l'*ordo* et le *collegium* se confondent. Le président de la γερουσία ne peut donc être que le président de la synagogue. Ces conclusions ne nous paraissent pas acceptables. Il est vrai que selon toute probabilité il n'y avait pas entre les ἄρχοντες et le collège synagogal un conseil intermédiaire appelé γερουσία ; ce rouage complémentaire existait à Alexandrie, où la colonie juive avait une organisation particulière; il n'existait certainement pas à Bérénice, et comme on n'en trouve aucune trace ailleurs, il y a lieu d'admettre que la plupart tout au moins des synagogues de la Dispersion ne présentaient aucun conseil de ce genre [2]. Mais les *archontes* formaient eux-mêmes un conseil qui devait avoir son président ou directeur, ce président n'eût-il aucun privilège par rapport aux autres membres. Or, ces administrateurs qui, sur les inscriptions grecques, portent le nom d'*archontes* sont exactement la contre-partie des πρεσβύτεροι de la synagogue palestinienne, des γνώριμοι ou πρωτεύοντες de Josèphe [3]. Sans doute le terme de πρεσβύτερος ne se rencontre que d'une façon exceptionnelle dans les inscriptions provenant des Juifs de l'Empire romain [4], parce que la dénomination cor-

1. *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, dans Von Sybel's *Historische Zeitschrift*, LXIV, 3 (1890), p. 421 à 429.

2. M. Schürer, *O.c.*, explique l'absence de toute expression signifiant « membre de la γερουσία », dans les inscriptions, en supposant que l'on ne mentionnait que les magistratures proprement dites dans les épitaphes. La qualité « d'ancien » ou de membre de la γερουσία ne correspondait pas, d'après lui, à une fonction déterminée. On ne voit pas bien ce que M. Schürer se représente sous le nom de γερουσία. Il nous semble que l'explication proposée ci-dessus rend beaucoup mieux compte des faits.

3. Voir plus haut. p. 70, n. 1, et 76, n. 1.

4. *C. I. G.*, 9897, à Smyrne. Voir aussi une inscription de Korykos en Lycie, mentionnée dans le *Bulletin des Antiquaires de France*, 1881,

respondante usuelle était *archonte ;* mais il n'en résulte nullement que la réunion des archontes, le conseil d'administration de la synagogue, ne pût pas porter le nom de γερουσία, d'autant que cette dénomination était, elle aussi, d'usage courant dans le langage hellénistique. Il y a, au contraire, toute sorte de bonnes raisons de penser que les Juifs donnèrent volontiers ce nom aux conseils administratifs de leurs communautés, puisqu'il leur rappelait celui qui était en usage dans leur propre tradition. Par conséquent le γερουσιάρχης ne nous paraît pas être autre que l'archonte président, le premier archonte, le directeur des délibérations communes du conseil des archontes.

Ce personnage était-il en même temps ἀρχισυνάγωγος ? Il pouvait l'être, puisqu'il n'y avait aucune incompatibilité entre les fonctions respectives des uns et des autres. Les *archisynagôgoi* étaient les directeurs du culte à la synagogue, chargés de le présider et d'y maintenir l'ordre ; c'étaient eux qui accordaient la parole aux orateurs désireux d'édifier l'assemblée[1]. Mais nous sommes trop mal renseignés

p. 225. M. Lœning, *Gemeindeverfassung des Urchristenthums*, p. 68, observe que plus tard, sous le Bas-Empire et au début du moyen âge, le terme *archôn* disparaît des lois relatives aux Juifs et des inscriptions du cimetière de Venosa, tandis que celui de « presbytre » devient usuel. Il est possible que l'analogie du langage chrétien ait favorisé cette transformation. Mais il y a tout lieu de croire que, dès les débuts de l'Empire romain, le terme de πρεσβύτερος fut davantage employé en Orient, à mesure que l'on se rapprochait des institutions palestiniennes et que les analogies des institutions grecques devenaient moins puissantes. Dans les synagogues juives d'Asie-Mineure mentionnées par le livre des *Actes* il y a des presbytres. Philon de même les connaît.

1. Voir la scène très instructive de l'arrivée de Paul et de Barnabas dans la synagogue, à Antioche de Pisidie, *Actes*, XIII. 15. Quelle que soit la valeur historique de ce récit de la première tournée missionnaire de l'apôtre Paul en Asie-Mineure, ce passage n'en garde pas moins toute sa portée. L'auteur eût-il inventé toute la scène, qu'elle n'en serait pas moins pour nous un témoignage très sûr de la manière dont les choses se passaient au culte de la synagogue tel qu'il le connaissait.— On trouve

sur les caractères distinctifs de cette dignité pour déterminer avec précision les relations entre leurs fonctions et celles des autres notables. L'identification du *gerousiarchês* et de l'*archisynagôgos* est déjà condamnée par le seul fait qu'il n'y avait pas, au moins dans un grand nombre de communautés, un *archisynagôgos* unique ; ils étaient plusieurs [1]. Nous savons que, du moins à une basse époque, ce titre pouvait être décerné, comme distinction honorifique, à des femmes, qu'il fut porté par des enfants. En était-il de même aux abords de l'ère chrétienne ? On a même pu soutenir qu'il n'impliquait aucune fonction religieuse et qu'il comportait simplement le privilège de *proédrie,* c'est-à-dire le droit de s'asseoir aux places d'honneur de la synagogue, dans la partie où était le livre de la Loi [2]. C'est là une exagération en sens contraire. Le passage déjà cité des *Actes*, où les *archisynagôgoi*, à Antioche de Pisidie, invitent Paul et Bar-

le terme *archisynagôgos* dans les inscriptions : *C. I. L.*, IX. 6201, 6205, 6232 ; X. 3905 (Capoue) ; *C. I. G.*, 9906. Cf. Garrucci, *O. c.*, p. 67 ; Schürer, *O. c.*, II, p. 519 et 364 et suivantes. — Voir le terme d'ἀρχισυνάγωγος dans la lettre d'Adrien à Servianus (Vopiscus, *Vita Saturnini*, 8).— La populace romaine appelait Alexandre Sévère : « Syrus archisynagogus » (Lampride, *Vita Alex. Sev.*, 28). Le Code Théodosien (XVI. 8. 4) distingue : « Hiereos et archisynagogos et patres synagogarum et ceteros qui synagogis deserviunt. »

1. *Marc*, v. 22, *Actes*, XIII. 15 ; XVIII. 8 et 17, où Crispus et Sosthenès sont présentés tous deux comme *archisynagôgos* dans la même ville de Corinthe.

2. Le *Bulletin de Correspondance hellénique*, X, p. 328, reproduit une inscription mentionnant une femme, Rufina, comme archisynagôgos de Smyrne. Cf. S. Reinach, *Revue des Études juives*, VII, p. 161 et suivantes (1883), et *Bull. Corr. hell.*, X, p. 331 (1886). Cette inscription, toutefois, n'est pas antérieure au III[e] siècle. A cette époque, la qualité d'ἀρχισυνάγωγος est accordée comme un titre honorifique et semble même avoir été transmissible de père en fils (Ascoli, *Iscrizioni di antichi sepolcri giudaici*. 1879, p. 49). Mais rien ne prouve qu'il en fût déjà de même au I[er] siècle. D'ailleurs, l'existence d'archisynagôgoi honorifiques n'infirmerait pas l'existence des fonctions effectives d'archisynagôgoi dans le culte juif.

nabas à prendre la parole pour édifier la communauté, prouve clairement que ces personnages avaient la direction effective du culte. D'une part, les évangélistes emploient indistinctement les termes ἄρχων et ἀρχισυνάγωγος pour désigner le même personnage au cours d'un même récit. D'autre part, parmi les inscriptions précitées, il en est où le même individu est qualifié d'*archon* et *archisynagogus ;* les deux titres ont ici une portée différente[1].

Il n'est guère possible de se reconnaître au milieu de ces témoignages contradictoires. Les *archisynagôgoi* sont des notables de la communauté ; ils ont des places d'honneur à la synagogue, mais il ne s'ensuit pas que le fait seul d'avoir obtenu le privilège de proédrie donne droit au titre d'*archisynagôgos*. Les *archontes,* par la nature même de leurs fonctions, devaient être, eux aussi, aux places d'honneur, comme ceux ou celles qui avaient rendu des services signalés à la communauté. Cependant le titre d'*archonte* n'entraîne pas nécessairement celui d'*archisynagôgos*. Mais il est vraisemblable que, le plus souvent, surtout dans les communautés peu nombreuses, les mêmes individus remplissaient à la fois les deux fonctions. La direction du culte pouvait difficilement être exercée par une collectivité ; la présidence d'une réunion, quelle qu'elle soit, est essentiellement quelque chose de personnel. On est donc bien obligé d'admettre que, si plusieurs individus possédaient la dignité d'*archisynagôgos* dans une même synagogue, il n'y en avait qu'un seul qui, soit par délégation, soit simplement comme président, parlait au nom de tous. Y avait-il un roulement entre les notables pour l'occupation de ce fauteuil présidentiel ? Y avait-il élection ou était-ce un privilège réservé à l'un des archontes ? Quelque vraisemblable que soit cette dernière

1. Le premier évangéliste désigne sous le nom d'ἄρχων le même personnage que le second appelle εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων et le troisième le qualifie successivement des deux manières (*Matth.*, IX. 18, 23 ; *Marc*, V. 22, 35, 38 ; *Luc*, VIII. 41 et 49).

hypothèse, il vaut mieux reconnaître que nous n'en savons rien. Peut-être y a-t-il ici un phénomène semblable à celui que présentait le Sanhédrin de Jérusalem où les textes mentionnent une pluralité d'ἀρχιερεῖς, tandis qu'il n'y avait jamais qu'un seul grand prêtre qui fût réellement en fonctions ? Les autres ou bien avaient été grands prêtres et en gardaient le titre, même après en avoir résigné les fonctions, ou bien étaient des dignitaires n'exerçant pas, munis simplement d'une qualité honorifique.

Les γραμματεῖς étaient les théologiens et juristes, ceux qui avaient étudié la Loi. Il ne saurait y avoir de doute sur le sens de cette expression. Notons toutefois que, comme les autres, cette dignité prit parfois un caractère honorifique, puisque l'on trouve des inscriptions où le titre de γραμματεὺς est décerné à des enfants[1].

Quant aux ὑπηρέται, c'étaient, comme leur nom l'indique, des serviteurs, chargés du service matériel du culte[2]. Et les titres de *pater* ou de *mater synagogæ* étaient des distinctions honorifiques, conférées par la communauté aux personnes qui lui avaient rendu de grands services ou qui s'étaient montrées particulièrement généreuses à son égard[3].

2. *Nature des Communautés fondées par l'apôtre Paul.* — Retournons maintenant aux Épîtres de Paul. Qu'y voyons-nous ? Ni un nom, ni une fonction qui rappelle ce que nous venons d'analyser, pas même le terme πρεσβύτερος que l'on trouve cependant dans plusieurs écrits moins anciens du Nouveau Testament, tels que les *Actes* ou les Épîtres pasto-

1. Schürer, *Gemeindeverfassung*, p. 30-31.
2. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 2e éd., p. 520.
3. *C. I. G.*, 9904, 9905, 9908, 9909 ; *C. I. L.*, V, 4411 ; VIII, 8499 ; IX, 648, 6220, 6221. Cf. *Code Théodosien* (XVI. 8. 4) ; Schürer, *Gemeindeverfassung*, etc., p. 29 ; *Revue des Études juives*, VI, p. 203, inscription latine de la catacombe juive de Venosa, où il est fait mention d'une *pateressa*.

rales. Il n'y a pas de magistrats, pas de fonctionnaires dans les communautés auxquelles s'adresse l'apôtre dans les épîtres authentiques. Il n'y a que des fonctions ou des dignités spirituelles, dues à l'ascendant de la foi, du zèle, du talent, à la puissance des divers χαρίσματα que l'Éternel dispense à ses enfants. En d'autres termes, il n'y a pas d'organisation semblable à celle de la synagogue juive en terre païenne, parce qu'il n'y a pas du tout encore d'organisation régulière. La communauté de Corinthe, celle sur laquelle nous sommes le mieux renseignés et que l'on peut considérer comme la communauté paulinienne par excellence, fournit de nombreuses preuves à l'appui.

Il ne faut pas demander à ces petits cénacles où s'opère une puissante fermentation religieuse, la fixité ni la fermeté des institutions depuis longtemps établies. Ils se réunissent, nous l'avons vu, chez des particuliers ; peut-être même dans les grandes villes telles que Corinthe, y a-t-il plusieurs lieux de réunion [1]. Néanmoins les disciples ont bien conscience de ne former qu'une seule communauté, car, si Paul salue spécialement les chrétiens qui se réunissent chez un tel, il n'adresse jamais ses épîtres qu'à tous les chrétiens de la cité, qui, à ses yeux, ne forment qu'un seul corps [2]. Cette communauté locale n'est pas appelée par lui συναγωγή ; c'est l'ἐκκλησία, d'un nom grec qui signifie l'assemblée, la réunion du peuple, usité dans le grec helléniste comme dans le langage des associations religieuses païennes [3]. Bien plus, les

1. Voir plus haut p. 97.

2. Voir la suscription de la première *Épître aux Corinthiens :* τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ. Cf. *I Cor.*, xi. 18 et 22 (où il faut maintenir le sens de « assemblée » et ne pas appliquer le nom au lieu de réunion) ; xiv. 19 ; vii. 17 ; *II Cor.*, i. 1 ; *Gal.*, i. 2 : ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας ; cf. *I Cor.*, xvi. 1 ; *I Thessal.*, i, 1 : τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων.

3. On a prétendu à tort que l'usage de ce mot était particulier aux associations religieuses grecques. Il est employé couramment dans la version des Septante pour traduire l'hébreu קָהָל = assemblée. A l'époque

diverses communautés locales, les diverses ἐκκλησίαι, sont autant de membres d'une ἐκκλησία unique, de l'assemblée spirituelle, mystique, idéale, de tous ceux qui sont morts avec Christ au péché pour renaître avec lui à la vie éternelle. Voilà la seule véritable Église pour Paul, catholique en ce sens qu'elle embrasse tous les chrétiens de quelque nationalité, de quelque race, de quelque condition sociale qu'ils soient, Juifs ou Grecs, hommes ou femmes, citoyens libres ou esclaves, mais toute spirituelle et, comme l'exprima si bien le hardi spiritualisme des réformateurs du XVI[e] siècle, invisible, c'est-à-dire sans organisation terrestre ou matérielle, sans autre lien que la communion individuelle de chacun de ses membres avec Christ et, par Christ, avec Dieu, de telle sorte que son unité est en Christ[1]. En rompant avec l'unité nationale de la synagogue juive, et même avec l'unité liturgique ou rituelle de la synagogue hellénistique, Paul n'entendait pas créer une série de petites communautés isolées; il aspirait bel et bien à fonder une vaste société répandue à travers le monde entier, dont l'unité ne résidât pas dans quelque tradition nationale ou dans la communauté des rites, mais dans une foi et une inspiration communes. Personne n'a exprimé cette unité mystique avec plus de puissance et de grandeur que l'infatigable dialecticien, rompu à la scolastique des rabbins.

La hardiesse de son idéalisme, dédaigneux des formes ecclésiastiques, et l'énergie extraordinaire de sa foi en la

classique ce mot désigne dans toutes les cités grecques l'assemblée du peuple (cf. l'article *ekklêsia* de M. Glotz, dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, 14[e] fasc., p. 511 et suivantes.

1. «L'Église» au sens abstrait, *I Cor.*, XII. 28; *Phil.*, III. 6.—«L'Église de Dieu, » *I Cor.*, XV. 9; *Gal.*, I. 13. Voir *Rom.*, XVI. 16 (αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ); *Gal.*, III. 28; *I Cor.*, XII. 12-31; *Rom.*, XII. 4 et suivants. On peut rapprocher de ces passages *Éphès.*, IV. 3 et suivants.

puissance de la vérité morale dont il est porteur, ressortent encore mieux quand on considère quelle était la composition de ces petites Églises, répandues à travers une partie de l'Empire romain comme autant de membres épars de la grande société de l'avenir. Transfuges de la synagogue, païens à peine dégagés de leurs habitudes religieuses peu austères ; petites gens, esclaves ou hommes libres, s'attachant avec passion à une doctrine de relèvement et aux promesses d'un salut grandiose ; esprits inquiets, avides de toutes les nouveautés et friands de révélations originaires de l'Orient ; Grecs bavards et Asiatiques épris de spéculations à tournure mythologique, symbolistes élevés à l'école judéo-alexandrine et gnostiques vivant dans un monde imaginaire ; disciples candides et naïfs, se donnant à la cause du Christ avec toute la bonté native de leur être, avec l'inépuisable dévouement des âmes d'élite, et pécheurs de tout ordre cherchant un refuge et une réhabilitation dans une société qui les guérisse du vol, de l'adultère, de la luxure, voilà les éléments hétérogènes et en grande partie impropres à toute organisation sérieuse, avec lesquels il s'agit de constituer les communautés nouvelles. Il y a d'autres exemples analogues dans l'histoire ; les sociétés régulièrement organisées, aristocratiques ou bourgeoises, ne comprennent pas toujours ce qu'il y a de puissance d'expansion et de promesses d'avenir dans ces groupements spontanés des déshérités et des sacrifiés, lorsqu'une grande idée s'est emparée d'eux et qu'un principe de foi morale les anime. Mais il n'y en a pas de plus étonnant que celui des premières communautés chrétiennes, auxquelles l'apôtre Paul lui-même adressait ce hardi paradoxe : « Vous le voyez, mes frères, parmi vous qui êtes élus, il n'y » a pas beaucoup de sages selon le monde, pas beaucoup de » puissants, ni de gens bien nés ; mais Dieu a choisi les » faibles d'esprit pour couvrir de honte les sages, et les im» puissants pour confondre les forts ; Dieu a choisi ce qui est » de basse extraction aux yeux du monde, ce qui est mé-

» prisé, ce qui n'est rien, pour mettre un terme à ce qui est,
» afin qu'aucune créature ne se glorifie devant Dieu [1]. »

Or, ces gens si peu gouvernables par leur nature même, vivent dans un état de complète démocratie. Ils ont hérité des coutumes grecques en matière d'associations religieuses privées ; ils se gouvernent eux-mêmes. L'égalité de droits pour tous les membres règne parmi eux ; ils prennent des décisions collectives dans des assemblées communes ; il y a parmi eux des partis divers qui se disputent la préséance ; ils exercent eux-mêmes la juridiction sur leurs confrères de l'association ; ils se réunissent pour prendre en commun des repas et commémorent à cette occasion la mort du Christ en rompant le pain et en buvant à la coupe suivant les instructions de l'apôtre, de même que dans toutes les associations du monde gréco-romain on se réunissait autour d'un banquet après avoir célébré les sacrifices en l'honneur des divinités protectrices de l'association et avoir traité les affaires communes [2]. Dans toutes ces manifestations de la vie collective il n'y a pas la moindre trace d'une organisation gouvernementale. Les agapes, à Corinthe du moins, semblent se passer d'une manière désordonnée ; les uns commencent à manger avant que les autres soient arrivés ; une partie des frères fait bonne chère et boit abondamment, tandis que les autres n'ont pas de quoi assouvir leur faim ; dans ces conditions il arrive que l'on ne puisse pas célébrer le repas du Seigneur [3]. Évidemment, à l'époque où Paul signale ces dé-

1. *I Cor.*, I. 26 à 30 ; V. 1 ; VI, 9 à 11 ; *Gal.*, V. 19 à 26.

2. Dans les repas communs des éranistes grecs les membres apportaient leur part, soit en nature, soit en argent. M. Foucart (*Associations religieuses*, p. 43) estime que ce dernier mode se substitua au premier. Sur la grande importance de ces repas dans la vie des associations grecques et romaines, voir Foucart, *O. c.*, p. 153 et suivantes ; Liebenam, *Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens* (Leipzig, Teubner, 1890), p. 250 et suivantes ; Boissier, *Religion romaine*, II, p. 282 et suivantes.

3. *I Cor.*, XI. 17-34, spécialement 18-22 et 33-34. L'interprétation de

sordres, c'est-à-dire en l'an 57, trois années environ après la fondation de la communauté, il n'y avait pas encore dans la petite Église chrétienne de règlement précis pour le maintien du bon ordre dans les agapes, comme il y en avait ordinairement dans les associations païennes où l'on se préoccupait fort de prévenir les multiples incidents susceptibles de trou-

ce passage présente de grandes difficultés. L'apôtre distingue tout d'abord deux genres de réunions : 1° συνερχομένων ὑμῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (v. 18) ; 2° συνερχ. ἐπὶ τὸ αὐτό (v. 20) ; la première a pour objet l'instruction et l'édification mutuelles, les délibérations sur les affaires communes ; il s'y produit des dissensions, des conflits entre les doctrines, les tendances diverses qui règnent dans l'Église (v. 18 et 19). La seconde est une réunion plus intime. où les frères et les sœurs prennent leurs repas en commun. Il est possible que ce soit dans un local différent, de même que beaucoup d'associations religieuses grecques avaient des salles spéciales attenant à leur sanctuaire, appelées θιασῶνες (Hesychius, *s. v.*) ou φωλητήρια (Foucart, p. 154) ; mais rien n'oblige à admettre cette distinction de local. Dans *I Cor.*, XIV. 23, la même expression συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό désigne le local où se produisent les phénomènes de glossolalie, c'est-à-dire le local des réunions religieuses.

Jusque-là pas de difficulté. Il n'en est plus de même dans la suite : « quand vous vous réunissez en commun, il n'est pas possible de manger » le repas du Seigneur (v. 20) ; car chacun se met à manger par avance » son propre repas ; l'un souffre de la faim, tandis que l'autre s'enivre » (v. 21). N'avez-vous donc pas de maisons pour manger et pour boire ? » Ou méprisez-vous l'Église de Dieu et voulez-vous humilier ceux qui » n'ont rien ? » Dans quelle relation le repas mangé par avance est-il avec le repas du Seigneur ? C'est ce qui n'est pas clair. Il semble bien qu'il y ait eu dans l'esprit de ces païens de la veille une assimilation plus ou moins raisonnée entre ce repas commémoratif de la mort du Seigneur (v. 26), avec les oblations du pain et du vin (x. 16), et le sacrifice qui, dans les fêtes des éranistes ou des thiasotes, précédait le banquet fraternel. Mais, d'une part, le repas du Seigneur ou l'eucharistie se célèbre après le banquet ou l'agape, non avant, d'autre part il ne s'en distingue pas aussi nettement que le sacrifice destiné aux dieux se distingue du banquet fraternel consommé par les hommes. Les éléments eucharistiques, en effet, sont absorbés par les fidèles. L'assimilation de l'Eucharistie à un sacrifice, appelée à un si grand avenir dans l'Église catholique, est ici, comme elle le sera longtemps encore, une simple

bler la cordialité des fêtes corporatives[1]. Et, s'il y avait des membres chargés de présider à ces réunions, leur autorité ne semble pas avoir été considérable. On se fie à la solidarité qui doit régner entre les frères et au bon esprit qui ne peut manquer de les animer.

En matière disciplinaire il n'y a pas davantage de règle fixe ni d'autorité régulière. Un incestueux déshonore

analogie superficielle. Il n'en est pas moins important de la ramener à ses origines historiques.

Il faut se représenter que l'agape et l'eucharistie étaient intimement associées, mais de telle façon que les proportions de l'agape pouvaient être très variables. Dans les milieux modestes et austères elle consistait peut-être uniquement dans l'absorption du pain et du vin apportés par les fidèles, consacrés par les prières et fraternellement partagés ; ailleurs, comme il semble que c'était le cas à Corinthe, l'eucharistie proprement dite était précédée d'un repas où chacun apportait ses provisions, d'où les inégalités et les excès que l'apôtre censure.

1. Philon, *In Flaccum*, 17, se plaint des thiases d'Alexandrie où l'on commet des excès de boisson. Déjà Aristote (*Éth. à Nicomaque*, VIII. 9. 7) observe que beaucoup de personnes ne se mettent des thiases et des éranes que pour se procurer des plaisirs. On peut rappeler ici, quoiqu'ils soient de date postérieure, les témoignages de Tertullien et de Cyprien, qui dénoncent les copieux repas nocturnes des Sérapiastes (*Apol.*, 39), et les scandales des banquets dans les collèges (*Epist.*, LXVII. 6). Dans les statuts du Collège de Diane et d'Antinoüs, à Lanuvium, gravés en l'an 136 après Jésus-Christ, on lit les dispositions suivantes : « Si quis quid » queri aut referre volet, in conventu referat, ut quieti et hilares diebus » sollemnibus epulemur. Item placuit, ut quisquis seditionis causa de » loco in alium locum transierit (c'est-à-dire change de place au banquet), » ei multa esto H S IIII n., si quis autem in obprobrium alter alterius » dixerit aut tu[mul]tuatus fuerit, ei multa esto H S XII n., si quis » quinquennali inter epul[as] obprobrium aut quid contumeliose dixerit, » ei multa esto H S XX n. » (*C. I. L.*, XIV, 2112.) Les statuts déterminaient souvent, outre la contribution mensuelle ou annuelle imposée à chaque membre, le montant de l'apport des dignitaires ou même des simples membres au repas commun, soit en argent, soit en nature. Tertullien oppose la pratique des Églises chrétiennes où il n'y a que des contributions volontaires et spontanées aux contributions obligatoires des associations païennes.

l'Église ; celle-ci ne prend aucune mesure disciplinaire ; il faut que Paul intervienne, d'Éphèse où il est encore retenu, pour exiger la condamnation du coupable. Alors la communauté tout entière se constitue juge du délit ; la majorité donne satisfaction à l'apôtre en flétrissant le misérable ; toutefois une partie de l'église trouve ce jugement trop indulgent et voudrait revenir sur l'affaire pour obtenir un verdict plus sévère. Paul intervient une seconde fois pour demander la grâce du condamné ; il lui suffit d'avoir constaté les dispositions des fidèles de Corinthe et l'esprit dont ils sont animés [1]. L'absence de toute charte sociale, de toute règle destinée à remplacer la Loi mosaïque de la synagogue, se fait sentir d'autant plus gravement, que l'Église chrétienne n'est pas, comme presque toutes les associations privées, grecques ou romaines, un groupement professionnel, national ou même exclusivement religieux, en vue d'un but bien circonscrit, mais qu'elle prétend fonder une société nouvelle destinée à remplacer aussi bien la grande société gréco-romaine que la petite société judéo-hellénique, et en quelque sorte inaugurer une nouvelle humanité délivrée de l'idolâtrie païenne et de l'étroitesse particulariste et légaliste des Juifs. Quand les frères ont des différends pour affaires d'intérêts, dans des questions complètement étrangères à la religion, ils ne doivent pas recourir aux juges païens. Paul leur reproche très vivement cette inconséquence. Ne sont-ils pas les saints, les élus, qui doivent juger le monde ? Comment se fait-il qu'ils ne s'estiment pas capables de résoudre eux-mêmes les litiges qui surgissent parmi eux ? Un frère en procès avec un frère devant les infidèles, n'est-ce pas un scandale ? Qu'ils choisissent un des leurs pour être leur arbitre ! Il n'y a donc aucun magistrat désigné par l'Église pour exercer la juridiction dans son sein [2].

Dans les conflits dogmatiques, variés et nombreux parmi

1. *I Cor.*, v. 1 et suivants, 13 ; *II Cor.*, II. 6-11.
2. *I Cor.*, VI. 1-11.

ce petit monde corinthien, le même état quelque peu anarchique se retrouve. Il n'y a aucune confession de foi obligatoire, aucun *Credo* arrêté ; les uns tiennent pour Paul, les autres pour Apollos ou pour Céphas ; d'autres encore, repoussant tout intermédiaire, se réclament directement de Christ et s'attribuent, sans doute, le titre de chrétiens par excellence [1]. Il y en a qui mangent des viandes sacrifiées aux idoles, d'autres qui ont conservé de la synagogue juive de saintes horreurs pour les viandes impures. Quelques-uns penchent vers l'ascétisme, d'autres vers la licence, en vertu de principes contraires sur la nature de la foi [2]. Ici la résurrection des morts est niée ; ailleurs on ne s'accorde pas sur la fin de l'économie actuelle [3]. Les inspirations individuelles sont encore tout à fait prédominantes ; chacun est à lui-même sa propre autorité et s'efforce de gagner le plus possible d'adhérents à son opinion particulière. L'apôtre Paul, il est vrai, jouit d'un prestige supérieur à celui des autres, tant à cause de la puissance exceptionnelle de sa personnalité que parce qu'il est le fondateur de la communauté et qu'en cette qualité les usages des associations privées en Grèce lui assurent une certaine prépondérance. Cependant il faut voir dans les *Épîtres aux Corinthiens* avec quelle prudence il use de ce pouvoir moral, se gardant bien de se poser en maître, ne réclamant obéissance que dans les cas où il parle directement au nom du Christ, en vertu d'une révélation spéciale. Dans toutes les autres circonstances il en appelle au jugement de la communauté ; il veut la persuader, se borne à proposer, lui laissant à ratifier ses propositions ; car lui-même n'exerce pas de magistrature régulièrement constituée ; il n'a d'autorité que par son ascendant moral [4]. Que ses

1. *Ibid.*, III. 3-8 ; IV. 1-5 ; *II Cor.*, X.
2. *I Cor.*. VIII.
3. *Ibid.*, XV. 12 et suivants.
4. *I Cor.*, VII. 6, 10, 12, 17, 25, 40 ; X. 14-15 ; XI. 13 ; XIV. 37-38 ; *II Cor.*, VII. 15-16 ; X. 10 ; XIII. 2-10.

adversaires judaïsants acquièrent la majorité ou que ses partisans universalistes s'abandonnent à leurs déplorables tendances anarchiques et s'émiettent en groupes minuscules hostiles les uns aux autres, et c'en est fait de son pouvoir ! De là ses inquiétudes, l'angoisse mortelle qui l'étreint, lorsque l'œuvre à laquelle il s'est sacrifié menace de se perdre.

Ce tableau de la communauté corinthienne ne saurait passer pour une image fidèle de toutes les autres communautés fondées par l'apôtre. Parmi les Églises issues de son apostolat, la chrétienté de Corinthe a dû être celle où la fermentation des idées, des tendances et des mœurs diverses groupées autour de l'espérance commune en Christ, fut le plus intense et le plus riche en incidents de tous genres. Cette ville cosmopolite, véritable capitale de la Grèce d'alors, où se croisaient tous les vices grecs et orientaux sur la trame de la civilisation la plus raffinée dans les gracieux et légers dessins de l'esprit hellénique, offrait plus qu'aucune autre les éléments complets d'une communauté agitée, ouverte à toutes les influences. Mais ces mêmes éléments se retrouvaient ailleurs, moins variés, moins nombreux, peut-être moins turbulents, de même nature néanmoins que dans la brillante cité qui les concentrait et leur donnait une force d'expansion plus grande. L'Église de Corinthe, tout en présentant une individualité très caractérisée, n'est donc pas d'une essence différente des autres ; elle n'est pas une exception dans l'histoire de la première mission chrétienne. Il semble même que l'apôtre ait pour elle une certaine préférence, comme pour un enfant richement doué, mais de caractère difficile, sur lequel il fonde de grandes espérances. Les éloges qu'il lui adresse dans les neuf premiers chapitres de la première *Épître aux Corinthiens* ne peuvent pas être mis entièrement au compte de la diplomatie apostolique ; on y sent une émotion sincère et non pas seulement l'habileté du directeur spirituel, commençant par flatter ses pénitents afin

de leur faire accepter les graves remontrances qui suivront. Pour Paul l'Église de Corinthe n'est nullement une communauté de rebut, une chrétienté mal venue, mais la plus vivante de toutes les Églises semées par lui en terre grecque. Ce n'est donc pas manquer aux exigences de la critique, de juger la situation des communautés pauliniennes d'après celle de l'Église de Corinthe, la seule sur laquelle nous ayons des renseignements autorisés.

§ 3

LES FONCTIONS SOCIALES DANS LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS PAULINIENNES D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE DES ÉPITRES.

1. *Les Fonctions spirituelles.* — Aucune société ne peut vivre sans que les fonctions sociales s'accomplissent dans son sein. Si dans les communautés pauliniennes il n'y a pas de dignitaires ou de fonctionnaires attitrés et spéciaux pour les accomplir, qui donc s'en chargera ? Ce seront ceux qui en reçoivent mission de Dieu, ceux qui possèdent les dons spéciaux que ces fonctions réclament. Chacun est appelé à contribuer à la vie de l'ensemble en apportant spontanément le concours des aptitudes particulières dont il est doué. L'un a un talent marqué pour l'enseignement ; il enseignera. L'autre est enthousiaste, exalté ; il prophétisera. Un troisième est exceptionnellement bon et serviable ; il s'occupera des pauvres et des malheureux. Chacun, ainsi, se rendra utile et la société ne s'en portera que mieux. Qu'il prenne garde seulement de ne pas exagérer l'importance de ses fonctions et de ses privilèges naturels ! Car il ne vaut que par sa collaboration à la vie collective. Tous sont membres d'un même corps dont le Christ est la tête [1]. C'est de lui que doit venir

1. *I Cor.*, XII. 4-28 ; VII. 7 ; XIV. 26 et suiv.; *Rom.*, XII. 4 et suiv. — Cf. *Éph.*, IV. 4-16.

l'inspiration commune, la direction ; c'est en lui qu'est l'unité. Ici encore l'idéalisme entraîne l'apôtre dans le monde des utopies ; aucune société ne peut se passer d'administration ni de gouvernement organisé. L'unité purement théorique se traduit, dans la réalité, par le morcellement indéfini des interprétations individuelles. Le temps et l'expérience se chargeront de corriger cette confiance exagérée dans la puissance de la vérité abstraite. Pourquoi l'apôtre et ses disciples se tourmenteraient-ils à ce sujet ? La société qu'ils fondent est-elle destinée à durer longtemps ? Non certes ; la grande révolution qui mettra fin à l'ordre de choses actuel doit éclater dans un avenir prochain. Alors le monde sera renouvelé et le Christ régnera seul dans la communion avec le Créateur. L'organisation des communautés pauliniennes n'est qu'une organisation provisoire.

Les Épîtres nous ont conservé deux dénombrements des fonctions spirituelles qui s'exercent dans ces églises primitives. Dans la première *Épître aux Corinthiens* (XII. 28) on lit : « Ceux que Dieu a établis dans l'Église, ce sont d'abord » les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement » les instructeurs, ensuite (il a établi) les puissances spiri- » tuelles, ensuite les dons de guérison, les secours, les direc- » tions, les genres de langues. » Nous traduisons littéralement ; il s'agit évidemment des fidèles qui possèdent ces puissances, ces dons ou ces aptitudes, c'est-à-dire la puissance de faire des miracles ou d'opérer des guérisons, le talent de rendre service à leurs frères ou de les diriger dans la bonne voie, le don de parler un langage extatique, celui d'interpréter les extases pour l'édification de tous. Dans l'*Épître aux Romains*, l'apôtre, toujours désireux de maintenir l'union entre les frères d'une même communauté trop disposés à considérer chacun le don qui lui est départi comme le plus important, rappelle une fois de plus que l'organisme de la communauté chrétienne est constitué par le concours harmonique des membres divers, fonctionnant

chacun en vertu de la grâce qui lui a été dévolue, et il distingue les χαρίσματα suivants : « la prophétie, selon la mesure » de la foi, le service dans la diaconie, l'instructeur dans » l'enseignement, l'exhortant dans l'édification, celui qui » donne dans sa générosité, celui qui préside par son zèle, » celui qui exerce la miséricorde avec joie. » (*Rom.*, XII. 6-8.) On peut encore joindre à ces deux énumérations la liste plus courte de l'*Épître aux Éphésiens* (IV. 11), comme terme de comparaison emprunté à des communautés pauliniennes, sans lui accorder la même valeur qu'aux précédentes dont l'authenticité est plus sûrement établie, et dresser le tableau suivant des fonctions spirituelles distinguées par l'apôtre :

I CORINTHIENS	ROMAINS	ÉPHÉSIENS
ἀπόστολοι	προφητεία	ἀπόστολοι
προφῆται	διακονία	προφῆται
διδάσκαλοι	διδάσκων	εὐαγγελισταί
δυνάμεις	παρακαλῶν	ποιμένες
ἰάματα	μεταδιδούς	διδάσκαλοι.
ἀντιλήψεις	προϊστάμενος	
κυβερνήσεις	ἐλεῶν	
γένη γλωσσῶν		

On observe à première vue qu'il ne peut pas s'agir ici d'énumérations limitatives et complètes. L'apôtre se propose simplement de montrer la variété des dons répandus parmi les fidèles ; il ne prétend pas en épuiser la liste, ni établir des distinctions nettement tranchées entre ces formes diverses de l'activité chrétienne, comme s'il eût été interdit à celui qui avait le don de l'enseignement de présider. Il faut se garder avant tout de traiter ces passages d'une correspondance apostolique comme des textes législatifs ; l'irrégularité de la construction où par deux fois l'auteur confond dans une même énumération les noms génériques des fonctions et les désignations des individus qui s'en acquittent, suffirait déjà à prévenir une interprétation strictement juri-

dique [1]. Il n'y a pas dans ces communautés quelqu'un qui soit officiellement chargé de faire des miracles ou dont la fonction sociale soit d'exercer la miséricorde. Cela va de soi, mais c'est justement ce caractère spirituel des aptitudes distinguées par l'apôtre qui nous oblige à ne pas attribuer une signification trop ecclésiastique aux expressions susceptibles de désigner des fonctions organiques de la communauté.

De là les différences si frappantes entre les trois listes. La plus précise est celle de l'*Épître aux Éphésiens ;* il est facile de distinguer les fonctions qui y sont énumérées, et c'est là peut-être un symptôme de rédaction un peu postérieure, comme aussi l'emploi du terme *évangéliste* à côté de celui d'*apôtre*. Deux dénominations sont communes aux trois textes avec une légère variante : le prophète et le *didaskalos* ou *didaskôn*. Une fonction identique s'y retrouve sous trois noms différents : les frères qui ont le don de κυβέρνησις dans l'*Épître aux Corinthiens* se rapprochent singulièrement, en effet, du προϊστάμενος de l'*Épître aux Romains* et des ποιμένες

1. M. H. Bois, *Adversaria critica de I ad Cor. Epistula* (Erlangen, Deichert, 1887), propose de supprimer l'irrégularité de la construction dans *I Cor.*, XII. 28, en supprimant οὓς μὲν comme doublet de μέρους du verset précédent. Cette correction hardie ne fait pas disparaître l'irrégularité de construction analogue du passage correspondant de l'*Épître aux Romains* (XII. 7). Sans chercher ici des intentions cachées chez l'auteur, il me semble préférable de reconnaître que, probablement par une adaptation spontanée et en quelque sorte inconsciente du langage à la pensée intime de l'apôtre, ce mélange des noms de charismes impersonnels et de noms désignant les chrétiens qui en sont dotés, répond justement au désir de Paul d'enlever tout prétexte à glorification individuelle ou à rivalités personnelles entre les détenteurs de ces dons, qui ne sont rien par eux-mêmes et ne valent que comme membres de la société chrétienne et organes du Christ. — Voir des énumérations analogues à celles de notre tableau comparatif dans : *Die Lehre der XII Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts,* par Adolf Harnack (*Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur*, II. 2, p. 111 et suiv.).

de celle aux *Éphésiens*. Observons encore que le terme ἀπόστολος manque dans la liste de la lettre aux Romains et que dans le passage de la première aux Corinthiens, comme dans le fragment de l'*Épître aux Éphésiens*, il n'y a rien qui corresponde à la διακονία. Enfin les termes πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος ne se trouvent dans aucun des trois documents, pas plus qu'une dénomination quelconque rappelant celles en usage dans la synagogue juive.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux charismes de bienfaisance. La signification en est claire, et ils n'ont, d'ailleurs, aucun rapport avec le gouvernement des premières communautés pauliniennes. Les dons de faire des miracles, de guérir les malades, d'exhorter ceux qui ont besoin d'être encouragés ou consolés, d'assister ceux qui ont besoin de secours ou d'exercer la miséricorde envers les malheureux, sont des manifestations de la charité intense et de la foi naïve qui animaient la première société chrétienne. Le « parler en langues » est un parler extatique, dont la description donnée par l'apôtre Paul au ch. XIV de la *I^e^ Épître aux Corinthiens* permet de se faire une idée. Les autres expressions, au contraire, sur lesquelles nous avons attiré l'attention, ont besoin d'être serrées de plus près, parce qu'elles désignent des personnes qui prennent une part plus ou moins active à la direction des communautés.

Le *prophète* et le *didaskalos* sont l'un et l'autre des prédicateurs, mais de nature différente. Le prophète est un inspiré ; il ne tire pas de son propre fonds ce qu'il dit à la communauté ; cela lui vient de Dieu : Il connaît les mystères, les choses cachées au commun des mortels. Il parle avec chaleur, avec enthousiasme, mais sans tomber en extase. C'est là justement ce qui le distingue de celui qui « parle en langues » ; celui-ci émet des sons inarticulés, des paroles incohérentes, prononce des phrases brisées et incompréhensibles ; il faut qu'elles soient traduites en langue intelligible par un interprète, sous peine de ne contribuer en rien à

l'édification de la communauté [1]. Le prophète, au contraire, s'exprime dans un langage compréhensible pour tous ; il reste maître de son inspiration. Il est un révélateur. Sa mission ne consiste pas à expliquer des textes sacrés ou à enseigner d'une façon méthodique ; il doit remuer les âmes, bouleverser les pécheurs en leur faisant sentir l'énormité de leur déchéance et les amener contrits, vaincus, à se prosterner devant Dieu ; il doit élever les cœurs par la divulgation des secrets de la sagesse et de la bonté divines, leur communiquer une ardeur nouvelle et les encourager par la description des mystères de l'avenir [2].

Le *didaskalos* a des visées moins hautes. Il enseigne, il instruit ; il fait connaître aux nouveaux venus ce qu'ils ont besoin de savoir pour devenir chrétiens en connaissance de cause ; il explique à tous les choses difficiles à comprendre dans les traditions des anciens ou dans les préceptes de la foi nouvelle ; il est le pendant chrétien du rabbi juif et, très probablement aussi, de bonne heure l'émule du sophiste grec, l'homme des spéculations savantes, les prémisses du théologien [3]. Nous retrouverons l'un et l'autre plus loin, notamment dans les communautés dont nous parlent les *Actes* et la *didaché*.

Le *didaskalos* est appelé à une destinée bien autrement considérable que le *prophète*. A Corinthe, — et sans doute aussi dans les Églises primitives de Rome et d'Éphèse,

1. *I Cor.*, XII. 10, 28, 30 ; XIII. 1, et surtout XIV. 2-23. — Dans toutes les religions de l'antiquité l'extase a été considérée comme une manifestation de la possession de l'esprit humain par l'esprit divin. Voir A. Réville, *Prolégomènes de l'Histoire des religions*, p. 211 et suiv., avec les observations destinées à établir la distinction entre ce qu'il y a d'irrationnel et de sérieux dans cette disposition générale des religions antiques.

2. *I Cor.*, XIV. 24-33, surtout vers. 25, 30 et 32. — Cf. *Luc*, VII. 39 ; *Jean*, IV. 19, où se trahit bien l'idée populaire.

3. Voir, outre les passages cités : *Rom.*, II. 20 ; *I Cor.*, IV. 17 ; cf. *Jean*, I. 39 ; *Col.*, III. 16.

puisque les prophètes sont mentionnés au premier rang avec les *apôtres* dans les trois listes précitées, — le don de prophétie semble avoir été le plus estimé. C'est le charisme auquel tout le monde aspire. Il est, en effet, plus facile, dans un milieu exalté comme celui de la chrétienté primitive, de laisser parler l'abondance du cœur que de donner un enseignement qui suppose des recherches antérieures et des connaissances acquises. Et comme chaque membre de la communauté a le droit de prophétiser ou d'enseigner, dès qu'il estime avoir quelque chose à dire à ses frères, comme il n'y a pas de personnages spécialement affectés à ces fonctions en vertu d'une délégation permanente de l'association, il est fort naturel qu'il y ait plus d'amateurs pour la prophétie que pour l'enseignement. A l'Église de juger si les discours des uns et les instructions des autres procèdent réellement de Dieu ou s'ils ne méritent pas d'être écoutés [1]. Plus tard, lorsque l'organisation ecclésiastique aura commencé à se constituer, lorsqu'une tradition sera formée et que les gouvernants comme la tradition réclameront pour eux l'autorité de la « chose établie », l'inspiration du prophète provoquera de plus en plus de défiance chez les conducteurs des Églises, à cause de son indépendance même. Le prophète est destiné à entrer en lutte avec l'Église, tandis que le *didaskalos* deviendra, comme son prototype, le *grammateus* de la synagogue juive, le principal interprète, défenseur et propagateur de l'institution ecclésiastique, des écrits consacrés par elle et de la règle de foi dans laquelle elle résumera ses principes. Il sera absorbé par le clergé, mais pour reprendre une vie nouvelle, plus intense.

1. *I Cor.*, XVI. 26 : « Comment les choses se passent-elles donc, » frères ? Quand vous vous assemblez, chacun de vous apporte son can- » tique, son enseignement, sa langue, c'est-à-dire son « parler en langues », » sa révélation, son interprétation. » — Et v. 29 : « Que deux ou trois » prophètes prennent la parole et que les autres soient juges. » — Cf. v. 31. — Voir plus haut, p. 120, n° 4, les passages qui attestent la souveraineté de la communauté corinthienne.

L'Apostolos

Le titre d'*apôtre*, dans les Épîtres de Paul comme dans les documents évangéliques précédemment étudiés, désigne un « envoyé », « celui qui est chargé d'une mission », « un délégué ». C'est le sens propre du mot[1]. Il apparaît clairement dans la seconde Épître aux Corinthiens (VIII. 23), où les deux inconnus, envoyés à Corinthe avec Tite pour recueillir des subsides en faveur des pauvres de Jérusalem, sont qualifiés de ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν; quelques lignes plus haut, Paul a spécifié que l'un des deux a été désigné par le suffrage des églises pour apporter à Jérusalem le produit de la collecte organisée en Macédoine. De même dans l'*Épître aux Philippiens*, Épaphrodite est appelé « apôtre et liturge » des chrétiens de Philippes, parce qu'il a été chargé par eux de porter à Paul leurs offrandes pour subvenir à sa détresse[2].

1. Voir plus haut, p. 27 à 30; p. 51. Le sens n'est pas douteux. Le verbe ἀποστέλλω est employé très fréquemment dans le Nouveau Testament et le terme ἀπόστολος y figure 79 fois, dont 68 dans les écrits émanant de Paul ou d'auteurs pauliniens. Voir la belle étude de J.-B. Lightfoot, évêque de Durham, sur l'acception du mot *apostolos* chez les premiers chrétiens, dans son Commentaire sur l'Épître aux Galates, *Saint Pauls Epistle to the Galatians* (7e éd.), p. 92 à 101. Tout en admirant l'érudition de l'auteur, on doit se garder de chercher dans le grec classique du IVe siècle avant J.-C. ou dans le langage des auteurs chrétiens du IVe siècle après notre ère des analogies pour déterminer le sens du mot *apostolos* dans la langue de saint Paul, trois ou quatre cents ans plus tard ou plus tôt. Ce n'est pas d'une bonne méthode scientifique.

2. *Ép. aux Phil.*, II. 25 : Ἐπαφρόδιτον, τὸν ἀδελφὸν, καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου... Cfr. IV. 14 et suiv. C'est ainsi que Philon (*De Monarchia*, II. 3) appelle ἱερόπομποι les délégués élus par les communautés juives de la Dispersion pour porter le tribut au Temple de Jérusalem. Plus tard, ce furent les délégués envoyés par le Patriarche juif de Palestine pour

Dans les deux cas le terme *apostolos* désigne des délégués, ayant reçu mission de faire parvenir à destination un message et un cadeau, comme des ambassadeurs sont chargés de transmettre les présents de leur souverain à qui de droit et de faire connaître ses instructions. Aussi bien Paul lui-même se qualifie ailleurs, à deux reprises, d' « ambassadeur pour Christ [1]».

On voit déjà par ces exemples que dans les Épîtres pauliniennes le titre d'apôtre n'est pas réservé « aux Douze » et à Paul. Non seulement il est attribué à Épaphrodite et aux compagnons de Tite, mais il est appliqué expressément à Andronicus et à Junias[2]. Jacques, frère de Jésus, est aussi rangé parmi les apôtres; Barnabas et Apollos sont traités comme s'ils en faisaient partie[3]. Enfin, comment Paul pourrait-il qualifier de « faux apôtres » (ψευδαπόστολοι) les personnages qui sont venus à Corinthe, en son absence, pour détourner de lui ses disciples au nom du Christ, s'il n'y avait pas eu dans la chrétienté primitive bien d'autres missionnaires que les Douze pour se parer du titre d'apôtre? Il n'est pas un instant admissible, en effet, que dans cette magnifique

récolter le tribut dans les diverses régions de la Dispersion qui furent appelés *apostoli : Code Théodosien*, XVI. 8. 14; Épiphane *Hær.*, xxx. 11 (éd. Oehler, t. I, p. 258). Cf. Lightfoot, *O. c.*, p. 93.

1. *II Cor.*, v. 20; *Éphès.*, vi. 20 (ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύειν).

2. *Rom.*, xvi. 7 : ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις. Nos versions rendent en général ce passage d'une façon inexacte : « avantageusement connus des apôtres » (Oltramare), « distingués parmi les missionnaires » (Reuss), tant cette attribution du titre d'apôtre à d'autres qu'à Paul et aux Douze a paru inadmissible aux traducteurs. — Junias est un nom d'homme; il ne s'agit pas d'une femme; cfr. Lightfoot, *O. c.*, p. 96, n. 1.

3. *Ép. aux Galates*, i. 19. Cfr. *I Cor.*, ix. 5, où l'auteur distingue « les autres apôtres et les frères du Seigneur et Céphas ». Ici le mot « apôtre » ne désigne pas non plus exclusivement les Douze; autrement l'auteur n'aurait pas ajouté nominativement Céphas. — Barnabas, mentionné au v. 6, fait aussi partie des « autres apôtres ». — Pour Apollos, voir *I Cor.*, iv. 6 à 9.

apostrophe de la seconde *Épître aux Corinthiens* « aux ouvriers astucieux qui se déguisent en apôtres de Christ comme Satan se déguise en ange de lumière », Paul s'adresse aux Douze ou à l'un quelconque d'entre eux[1]. Il ne pouvait lui venir à l'esprit de leur contester le titre d'apôtre, et rien ne nous autorise à soupçonner l'intervention personnelle de l'un des Douze à Corinthe. A l'exception de Pierre et de Jean, ceux-ci n'ont exercé nulle action en dehors du monde palestinien; ils étaient probablement bien incapables d'en exercer aucune. Or, ce n'est ni Pierre, ni Jean que l'auteur de la IIe *Épître aux Corinthiens* combat avec une pareille ardeur. Son argumentation eût été tout autre à leur égard. Ce sont des gens qui se prétendent bien plus authentiquement apôtres que lui et qui se réclament du Christ lui-même pour arracher les chrétiens de Corinthe aux doctrines pernicieuses de Paul ou d'Apollos[2]. Qu'ils soient des émissaires des judéo-chrétiens de Jérusalem, où l'élément légaliste dont Jacques, frère du Seigneur, est le représentant, domine dès lors de plus en plus, ou que ce soient des judaïsants indépendants, peu importe ici. Leur grand argument est celui que Paul rencontre partout chez ses adversaires : on l'accuse de n'être pas un véritable apôtre du Christ, d'être un orgueilleux qui prêche ses propres spéculations au lieu de prêcher Jésus ; on lui reproche de trahir celui qu'il prétend servir et d'exploiter à son profit les naïfs qui se laissent gagner par son enseignement. Il n'a pas connu le Christ, et par conséquent il ne peut pas rendre témoignage de lui, ni avoir reçu de lui sa mission apostolique[3].

1. *II Cor.*, XI. 13.
2. *Ibid.*, XI. 5; XII. 11 (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι). — Cfr. *I Cor.*, I. 12; III. 4 et suiv., 21 à 23.
3. Il ne se prêche pas lui-même; il prêche Christ, *I Cor.*, III. 4 à 5, 21; *II Cor.*, IV. 5; V. 12 et 16. — Prédication franche, *ibid.*, IV. 2. — Ni exploiteur, ni trompeur, ni séducteur, *I Thessal.*, II. 5 à 9; *I Cor.*, IX. 12 et suiv.; *II Cor.*, VII. 2; XI. 7 à 15; XII. 14. — Il ne donne lieu à

C'était toucher au vif l'infatigable propagateur du Christianisme naissant. Le témoignage de l'*Épître aux Galates*, à peu près contemporain de celui de la première *Épître aux Corinthiens*, nous apprend que les mêmes attaques se produisaient ailleurs qu'à Corinthe, dans toutes les communautés fondées par l'apôtre, et risquaient de compromettre à jamais l'œuvre à laquelle il avait voué sa vie. Elles ne visaient à rien moins qu'à détruire ces petites sociétés chrétiennes indépendantes, pour les ramener à l'état de variétés ordinaires des synagogues juives de la Dispersion[1]. C'était inévitable. Ces accusations des adversaires de Paul, en très grande majorité judéo-chrétiens, se comprennent d'autant mieux aujourd'hui que l'étude critique des documents bibliques nous a appris à en reconnaître la justesse relative. L'évangile que Paul prêchait était une doctrine déduite de l'évangile du Christ, non la simple reproduction de l'évangile galiléen. Paul a tiré des prémisses posées dans la prédication populaire, simple, toute religieuse et morale de Jésus, les conséquences universalistes qu'elles renfermaient, et en ce sens il a achevé l'œuvre de son Maître. Mais en même temps il a construit sur la mort et sur l'œuvre de Jésus un vaste système de spéculation théologique, déjà gnosticisant, qui est de lui, non de Jésus, et qui s'est substitué pour l'Église chrétienne à l'enseignement originel du Christ et aux conceptions messianiques des premiers disciples palestiniens.

L'énergie déployée par le grand missionnaire pour défendre la légitimité et l'autorité de son ministère, nous permet justement de serrer de plus près les conditions de l'apostolat dans la première société chrétienne. L'*apostolos*, nous l'avons constaté, est un délégué. Il doit donc avoir reçu sa délégation

aucun scandale, *II Cor.*, VI. 3. — Il n'est pas autoritaire, *ibid.*, VIII. 8. — Lire à ce propos les chapitres X, XI et XII de la seconde *Épître aux Corinthiens*. — Voir plus bas les notes de la p. 135.

1. Voir plus haut, p. 94 et 96.

de quelqu'un, soit d'une individualité, soit d'une collectivité, mais en tout cas de quelqu'un qui soit autorisé à lui conférer sa mission. Pour être apôtre du Christ, la condition première était, semble-t-il, de l'avoir connu, d'avoir entendu ses enseignements et d'avoir été personnellement témoin de sa vie. Tout au plus pouvait-on admettre que les témoins directs et immédiats de Jésus transmissent à d'autres leurs pouvoirs, là où il ne leur était pas possible de remplir eux-mêmes leur mission. Telle était la thèse des adversaires de Paul, la même que nous avons déjà signalée en analysant la tradition judéo-chrétienne des communautés palestiniennes d'après le premier chapitre des *Actes des Apôtres*[1].

Paul ne contestait pas que pour être vraiment apôtre du Christ il fallût avoir reçu de lui délégation à cet effet, et connaître celui dont il fallait rendre témoignage, mais ici, comme dans tout le reste de son système, il rompait nettement avec le matérialisme de la conception judéo-chrétienne. Sans doute il ne tenait pas son apostolat de Jésus de Nazareth, qu'il n'avait probablement pas connu et dont il n'avait certainement pas suivi les enseignements. Il ne tenait même pas sa mission des autres apôtres ou de la communauté de Jérusalem. Dans la pleine conviction de son idéalisme il affirmait avoir été élu et en quelque sorte sacré apôtre par le Christ glorifié et par Dieu lui-même. Sans cesse il revient sur cette assurance fondamentale, qui est la garantie même de sa prédication. Chacune de ses épîtres, à l'époque de ce conflit avec les adversaires judéo-chrétiens qui bouleversent les communautés fondées par lui, commence par une déclaration en ce sens. Aux Galates il s'adresse en ces termes : « Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par l'intermé-

1. Voir plus haut, p. 50 et suiv., spécialement 51, n. 1. — Cette thèse ne limitait pas l'apostolat aux Douze. D'autres disciples du Christ pouvaient réclamer ce titre; de même des émissaires des disciples immédiats du Christ. Il y a des apôtres ἀπ' ἀνθρώπων et δι' ἀνθρώπου (*Gal.*, I. 1).

» diaire d'un homme, mais par le fait de Jésus-Christ et de » Dieu Père qui a ressuscité celui-ci des morts. » Aux Corinthiens il écrit : « Paul, élu apôtre de Jésus-Christ par la » volonté de Dieu. » Aux Romains : « Paul, esclave de Jésus- » Christ, élu apôtre, mis à part pour l'évangile de Dieu. » Déjà aux chrétiens de Thessalonique il avait déclaré : « Notre » prédication ne procède pas de l'erreur, ni d'une source » impure ; elle n'est pas astucieuse ; mais nous parlons selon » que nous avons été jugé par Dieu digne de recevoir le » dépôt de l'évangile, non pour plaire aux hommes, mais à » Dieu qui éprouve les cœurs[1]. » Et aux Galates il avait fait les solennelles déclarations que voici : « Je vous affirme que » l'évangile prêché par moi ne relève pas d'une autorité » humaine, car je ne l'ai pas reçu d'un homme et ce n'est » pas un maître humain qui me l'a enseigné, mais je l'ai reçu » par une révélation de Jésus-Christ... Et lorsque Dieu, qui » m'avait mis à part dès le sein de ma mère et qui m'a » appelé par sa grâce, jugea bon de révéler son Fils » en moi, afin que je le fisse connaître parmi les Gentils, » je n'en référai pas à ce qui est chair et sang, je ne me » rendis pas à Jérusalem auprès de ceux qui étaient » apôtres avant moi, mais je partis instantanément pour » l'Arabie et, à mon retour, je vins à Damas. Ensuite, après » trois ans, je montai à Jérusalem m'entretenir avec Pierre, » et je restai quinze jours auprès de lui. Et je ne vis pas » d'autre apôtre, sinon Jacques, le frère du Seigneur. » Voici, j'affirme devant Dieu que je ne mens pas en vous » écrivant ces choses[2]. » Aussi bien que les autres il a vu le

1. *I Thessal.*, II. 3-4, cfr. V. 13. Voir aussi les suscriptions des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Au contraire, en s'adressant aux Philippiens, chez lesquels son autorité apostolique n'est pas contestée, Paul n'insiste pas sur sa qualité d'apôtre (*Phil.*, I. 1).

2. *Gal.*, I. 11-12 et 15-20. — L'auteur des *Actes des Apôtres*, paulinien, mais incapable de s'élever à la hauteur de l'idéalisme de son maître, dominé d'ailleurs par le désir de concilier les tendances hostiles

Seigneur et il a reçu mission de lui. Et pour peu qu'on le pousse à bout, il dira toute sa pensée : il est apôtre plus que les autres, non seulement parce qu'il a vu le Christ glorifié, le seul véritable Christ, — puisque pour l'esprit idéaliste de Paul la vie charnelle et vulgairement humaine de Jésus le Galiléen n'a aucune importance, — non seulement parce qu'il tient de ce Christ même et de Dieu ses titres apostoliques, l'esprit dont il est animé, la connaissance des mystères qu'il enseigne[1], mais encore parce que les résultats de son activité missionnaire sont la confirmation éclatante de la faveur toute spéciale dont Dieu l'a jugé digne[2]. Il n'a pas besoin de titres officiels, de lettres d'introduction ou de recommandation écrites de main d'homme[3]. Son garant, c'est l'esprit

qui se partagèrent la chrétienté primitive, s'efforce de légitimer l'apostolat de Paul, au point de vue de ses adversaires, en signalant que Barnabas et Saul, avant d'entreprendre leur œuvre missionnaire, reçurent la consécration de la part de la communauté d'Antioche par suite d'une inspiration divine (*Actes*, XIII. 2-3). De même, XIII. 31, il fait invoquer par Paul le témoignage des Douze. — Voir plus haut le récit de la conférence de Jérusalem, p. 63 et suiv.

1. Il est apôtre au même titre que les autres : il a vu le Seigneur; *Gal.*, I, 11-12 et 15-20 (déjà cités) ; *I Cor.*, IX. 1 ; XV. 9 ; *II Cor.*, XII. 2 à 5; il est apôtre par la grâce de Dieu, *ibid.*, XV. 10; *II Cor.*, III. 6; IV. 1; V. 18; — celui qui a fait de Pierre l'apôtre des circoncis, est le même qui a fait de Paul l'apôtre des incirconcis, *Gal.*, II. 8; *Rom.*, I. 14 et suiv.; XV. 16; — Christ l'a délégué, *I Cor.*, I. 17; *II Cor.*, V. 20; *Rom.*, I. 5; — il est à Christ autant que nul autre, *ibid.*, X. 7; — Dieu lui a révélé par son Esprit ce qu'il enseigne, *I Cor.*, II. 6 à 13; — il est le dispensateur fidèle des mystères de Dieu et ouvrier de Dieu, *I Cor.*, IV. 1 et 2; *II Cor.*, VI. 1; XII. 4; — personne, d'ailleurs, ne connaît plus le Christ selon la chair, *II Cor.*, V. 16.

2. Il ne se glorifie pas des travaux d'autrui (sous-entendu : comme le font ses adversaires), *II Cor.*, X. 14 à 18; — son apostolat se recommande par ses vertus intrinsèques, *ibid.*, VI. 4 à 10; XII. 12; cfr. *Rom.*, VIII. 35-39; — par les fruits qu'il porte, *I Cor.*, IV. 15; IX. 1; — il a travaillé plus que tous les autres, *I Cor.*, XV. 10; *II Cor.*, XI. 23 et suiv.; *Rom.*, XV. 17-22.

3. Il ne se recommande pas lui-même ou ne se fait pas recommander,

du Christ qui est en lui[1], et ses répondants, ce sont ses enfants spirituels, sa gloire dans le Seigneur, le sceau de son apostolat[2].

Ainsi, Paul oppose à la conception judéo-chrétienne, concrète, positive, de l'apostolat considéré comme délégation immédiate ou médiate conférée par Jésus de son vivant à ses disciples ou par ceux-ci à leurs compagnons, une conception mystique, idéaliste, de l'apostolat conféré par une révélation spirituelle du Christ glorifié, procédant directement de l'action de Dieu dans l'âme de l'apôtre, et sans lien sensible avec la carrière terrestre de Jésus. Et, en vertu du principe bien évangélique qu'il faut juger l'arbre à ses fruits, il prétend que le succès éclatant de sa mission, la protection divine évidente qui lui a permis d'échapper à d'innombrables dangers et de vaincre toutes les fatigues, l'efficacité incontestablement supérieure de sa prédication comparée à celle des apôtres désignés par le Jésus terrestre, sont autant de confirmations *a posteriori* de la légitimité de cet apostolat d'origine mystique et peut-être même de sa supériorité. Plus tard, dans l'Église catholique naissante, la thèse réaliste judéo-chrétienne de la transmission régulière et concrète des pouvoirs apostoliques prévalut et l'on s'efforça, par toute sorte de stratagèmes, de rattacher à Jésus, à ses disciples immédiats, au groupe des Douze ou au groupe des Soixante et Dix, tous ceux qui avaient exercé dans l'Église primitive un ministère apostolique en vertu d'un appel divin, comme saint Paul, ou qui, en leur qualité de premiers missionnaires et de fondateurs de groupes chrétiens dans une localité jusqu'alors dépourvue de communauté, pouvaient se réclamer d'une délégation idéale conférée par le

II Cor., III. 1; X. 12, 18; — ne recourt pas à des manœuvres secrètes, *II Cor.*, IV. 2; — ne recherche pas la gloire des hommes, *I Thessal.*, II. 6; *Gal.*, I. 10.

1. *I Cor.*, VII. 40; *II Cor.*, I. 22; II. 17; *Rom.*, XII. 3.
2. *I Cor.*, IX. 2; XV. 31; *II Cor.*, I. 12; III. 2; VII. 4.

Christ à leurs personnes. De là bien des confusions qu'il s'agit de prévenir en distinguant nettement la double conception primitive des origines de l'apostolat. Chez les auteurs chrétiens de l'âge apostolique ou du second siècle, le sens précis du mot *apôtre* reste flottant et l'attribution de ce titre varie beaucoup, à tel point que le témoin le moins mal informé de la littérature chrétienne primitive que nous ayons dans l'antiquité, l'historien Eusèbe de Césarée, admet qu'un très grand nombre des cinq cents frères, devant lesquels le Christ ressuscité apparut d'après Paul, furent comme celui-ci apôtres du Christ[1]. Il suffit de constater cet état de la tradition au début du IVe siècle pour reconnaître combien elle resta incertaine; la tendance à rattacher la fondation d'un nombre toujours plus considérable de sièges épiscopaux aux apôtres rendait nécessaire de conserver une certaine latitude pour l'attribution de cette qualité aux premiers missionnaires. Mais, lorsqu'on veut se rendre compte du sens précis que le mot avait au temps de saint Paul, il n'y a aucune utilité à rechercher quelle signification ou quelle portée lui donnaient Irénée, Tertullien ou Origène.

Il serait plus important de déterminer exactement le rapport qui existait entre les εὐαγγελισταί et les ἀπόστολοι, expressément distingués dans l'énumération des fonctions que fournit l'*Épître aux Éphésiens*. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur ces *évangélistes*. Ils sont rarement mentionnés dans le *Nouveau Testament* et ne paraissent pas

1. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, I. 12. — Eusèbe, comme déjà Irénée et Tertullien, transforme les soixante et dix disciples en apôtres. M. Lightfoot, dans le commentaire déjà cité sur l'*Épître aux Galates*, p. 100, n. 1, signale la même extension du titre apostolique dans les *Ancient Syriac Documents*, de Cureton, p. 3 et p. 34. — Dans la *Didachê* nous retrouverons des apôtres, qui n'ont certainement pas reçu une délégation personnelle et immédiate de Jésus (voir plus bas, ive section, § 3, II, n° 2).

dans les épîtres pauliniennes d'une authenticité assurée[1]. Le témoignage le plus ancien que nous en ayons est dans un fragment du récit de voyage d'un compagnon de Paul, inséré par l'auteur des *Actes des Apôtres* au chapitre XXI, v. 8, où Philippe, « l'un des sept », qui habite Césarée de Palestine avec ses quatre filles prophétesses, est qualifié d' « évangéliste ». Mais le nom seul ne nous apprend pas grand'chose et le peu que l'on sait de ce Philippe n'est pas propre à éclairer la question. D'après les traditions hiérosolymites recueillies par l'auteur des *Actes*, il aurait été l'un des sept représentants hellénistes dans la communauté primitive de Jérusalem et il aurait porté l'évangile aux Samaritains, sans toutefois être capable de leur conférer le Saint-Esprit. D'après une autre tradition, recueillie par le même auteur, mais émanant d'un autre milieu, il aurait été en quelque sorte un précurseur de Paul en conférant le baptême à l'eunuque éthiopien de la reine Candace, et il aurait été miraculeusement enlevé par l'Esprit du Seigneur[2]. Enfin, dans la tradition chrétienne postérieure, il s'établit une inextricable confusion entre Philippe, l'apôtre, et Philippe, l'évangéliste[3], qui ne peut s'expliquer sinon par le fait que le

1. Le terme est employé : *Actes*, XXI. 8; *Ép. aux Éphésiens*, IV. 11, et *II Timothée*, IV. 5.

2. *Actes*, VI. 5; VIII, 5-17, 26-40.

3. Voir le témoignage de Papias cité par Eusèbe, *H. E.*, III. 39, 3, 4, 9; celui de Polycrate d'Éphèse, *ibid.*, V. 24. 2; celui du montaniste Proclus, dans le *Dialogue de Cajus*, *ibid.*, III. 31. 4; celui de Clément, *Stromates*, III. 6. 52 (cfr. Eusèbe, *H. E.*, III. 30. 1). En rapprochant ces témoignages de celui des *Actes*, il n'y a pas le moindre doute que la tradition asiatique vise le même Philippe avec ses filles prophétesses, qui vécut d'abord à Césarée de Palestine. Il n'est pas moins certain qu'elle le confond avec l'apôtre Philippe. Cfr. l'article « Philippus der Evangelist » de M. Holtzmann, dans le *Bibellexikon* de Schenkel, t. IV, p. 540 et suiv. Il n'y a aucune raison de lever la difficulté en se débarrassant du témoignage des *Actes*, comme le fait M. Renan, qui voit dans le verset 9 du ch. XXI une interpolation et une méprise (*Les

titre d'apôtre, au sens plus large et plus spiritualiste que nous venons de dégager dans les épîtres pauliniennes, fut maintes fois conféré à ce Philippe qualifié d'évangéliste dans les *Actes*. La seule conclusion qu'il soit possible de tirer de ces données si peu précises, c'est que Philippe fut un des premiers missionnaires de l'évangile; que dans la tradition hiérosolymite où l'on s'en tenait à la transmission matérielle et concrète de la délégation apostolique et où, du reste, les hellénistes n'étaient pas en odeur de sainteté, le titre d'apôtre lui fut refusé; qu'en sa qualité de porteur de l'évangile, *proprio motu*, sans qu'il en eût reçu mission de personne, il fut tout naturellement appelé évangéliste; mais que la distinction entre un évangéliste et un apôtre est encore si peu claire dans la pensée des chrétiens en général, hors du petit groupe de Jérusalem, que les deux dénominations se confondent. Ne voit-on pas l'apôtre Paul qui, certes, ne doutait pas de sa qualité apostolique, s'écrier : « Χριστὸς ἀπέστειλέ με εὐαγγελίζεσθαι, Christ m'a délégué pour évangéliser » (*I Cor.*, I. 17)? La distinction entre l'évangéliste et l'apôtre ne se dessina avec une certaine netteté que plus tard, à mesure que la génération apostolique disparut et que la dignité apostolique fut réservée plus exclusivement à ceux qui avaient connu le Christ durant son ministère terrestre. Si l'on accepte l'authenticité intégrale de l'*Épître aux Éphésiens*, sur ce point bien douteuse, il n'y a d'autre ressource que de considérer les évangélistes qui y sont mentionnés, comme des missionnaires de second rang, inférieurs non seulement aux apôtres, mais encore aux prophètes, comme une espèce de colporteurs des dires de Jésus et des récits concernant sa vie et sa mort, dépourvus de l'autorité que les apôtres tiennent du Christ, terrestre ou

Apôtres, p. 151, note). C'est sacrifier le meilleur des témoignages à des traditions locales sans valeur historique et contradictoires, alors qu'il est si facile de s'expliquer la confusion accréditée par ces traditions.

glorifié, et que les prophètes tiennent de l'Esprit divin dont ils sont inspirés[1]. Ce n'est pas sans bonne raison que les rédacteurs des écrits où furent consignés plus tard par écrit les faits et gestes de Jésus et les paroles de lui que la tradition orale avait conservées, furent appelés évangélistes. Ils firent en écrivant la même œuvre que leurs prédécesseurs faisaient en parlant.

2. *Les Fonctions administratives.* — Les fonctions que nous avons étudiées jusqu'ici dans les communautés pauliniennes, telles que les Épîtres de l'apôtre nous permettent de les reconstituer, présentent un caractère général, sans lien qui les rattache à une communauté locale déterminée plutôt qu'aux autres. Le prophète, le didaskalos, l'apôtre, même ceux qui exercent les charismes de bienfaisance, peuvent accomplir leur œuvre dans n'importe quelle association de chrétiens; leurs fonctions relèvent à proprement parler de l'ἐκκλησία unique, de cette assemblée mystique, idéale, qui comprend tous les chrétiens en quelque lieu qu'ils soient dispersés[2]. Il n'en est plus de même de celles qu'il s'agit d'examiner maintenant, celles des προϊστάμενοι, des διάκονοι et des ἐπίσκοποι. Deux d'entre elles nous sont déjà connues du tableau des fonctions spirituelles que nous avons dressé plus haut. Le *proïstamenos* et la *diakonia* y figurent comme variétés des charismes que l'Éternel accorde à certains membres de l'Église; les fonctions correspondantes sont donc considérées par l'apôtre comme des manifestations d'un don spirituel d'une nature spéciale. La troisième,

1. Voir plus haut, p. 124, notre tableau comparatif et l'observation de la p. 125 sur l'emploi du terme *évangéliste* dans l'*Épître aux Éphésiens.* — Voir aussi plus loin l'usage des termes ἀπόστολος dans la *Didaché* et εὐαγγελιστής dans les *Épîtres Pastorales.*

2. Voir plus haut, p. 114.

au contraire, ne figure ni dans les *Épîtres aux Corinthiens* et aux *Romains*, ni même dans l'*Épître aux Éphésiens,* et ne correspond à aucun charisme particulier. Elle n'est mentionnée que dans l'*Épître aux Philippiens.* Mais elle a en commun avec les deux autres d'être, par sa nature même, une fonction locale, s'exerçant dans une communauté particulière, à l'exclusion des autres églises, et d'offrir déjà un *caractère administratif,* pour autant qu'il peut être question d'administration dans ces petites sociétés en pleine fermentation et encore dépourvues d'organisation régulière.

A

Les Proïstamenoi.

Les renseignements fournis par les épîtres de Paul sur le rôle de ces personnages sont bien maigres. Dans la lettre *aux Romains* (xii. 8) la qualité distinctive attachée à leur fonction c'est le zèle (σπουδή). Le seul passage où il soit encore fait mention d'eux est dans la première *Épître aux Thessaloniciens:* « Nous vous demandons, frères, de recon- » naître ceux qui travaillent parmi vous et qui sont à votre » tête dans le Seigneur et qui sont vos moniteurs, et d'avoir » pour eux la plus extrême considération affectueuse à » cause de leur œuvre. Vivez en paix entre vous. » (*I Thess.*, v. 12-13.) Le sens du terme προϊστάμενοι n'est pas douteux; nous l'avons traduit littéralement par « ceux qui sont à la tête », c'est-à-dire « ceux qui dirigent », « ceux qui président aux affaires » ; c'est la signification usuelle. Elle est précisée par les qualifications adjacentes; les trois participes κοπιῶντας, προϊσταμένους et νουθετοῦντας, groupés sous le même article, se rapportent à une seule et même catégorie de per-

sonnes. Les *proïstamenoi,* ce sont donc ceux qui travaillent au bien de la communauté de Thessalonique, ceux qui se donnent du mal pour elle; ce sont aussi ceux qui adressent aux fidèles des avertissements, de bons conseils, de sages directions, ceux que l'on peut désigner fort exactement par le mot français *moniteurs*. Ce sont bien les mêmes auxquels l'apôtre, écrivant aux Romains, assigne le charisme du zèle : les plus actifs, les plus dévoués, ceux qui, soit par l'ardeur de leur tempérament, soit par les ressources matérielles dont ils disposent, sont à la tête du mouvement de propagande. Le verbe κοπιάω qui caractérise leur activité est employé par l'apôtre pour désigner un travail qui absorbe toutes les forces et dont les résultats sont appréciables au point de vue matériel[1]. Ainsi, dans la première *Épître aux Corinthiens* (XVI. 15-16) Paul prie les chrétiens de cette ville d'avoir de la déférence pour la famille de Stéphanas, qui a été les prémices de l'Achaïe et qui s'est mise au service des saints, comme pour tous ceux qui agissent de même, pour quiconque collabore à la même œuvre et y travaille de toutes ses forces (παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι). Il s'agit bien évidemment d'une œuvre religieuse, de nature morale, puisque soit à Thessalonique, soit à Corinthe, les fidèles sont exhortés à suivre docilement les conseils de ces conducteurs, mais, d'autre part, cette œuvre ne se confond pas avec celle du prophète ou du *didaskalos ;* elle ne vise pas tant l'instruction des nouveaux disciples du Christ que l'organisation et la consolidation de la communauté naissante, la confirmation de chaque fidèle dans sa nouvelle profession, par des conseils, des avertissements, par une

1. *Rom.*, XVI. 6. 12; *Gal.*, IV. 11 (« Je crains d'avoir travaillé sur vous en vain, » c'est-à-dire sans obtenir de résultats) ; cfr. *Phil.*, II. 16; *Coloss.*, I. 29; *Éphès.*, IV. 28 (travailler, afin d'avoir de quoi donner); *I Cor.*, IV. 12 (travailler de ses propres mains); XV. 10 (« J'ai travaillé plus qu'eux tous, » c'est-à-dire mon travail pour la propagation de la foi chrétienne a produit plus de résultats que le leur).

fraternelle sollicitude et en fournissant les moyens pratiques indispensables à la réalisation de l'œuvre.

Les *proïstamenoi* sont donc bien ceux qui président aux affaires de la communauté, mais il faut se garder d'interpréter ce terme d'une façon trop étroite et juridique, comme s'il s'agissait rigoureusement de ce que nous appelons un « président » dans les administrations ou dans les sociétés régulièrement organisées, ou comme s'il y avait ici, dans les communautés pauliniennes, un patronat analogue à celui qui, dans la société romaine, groupait autour d'un personnage plus puissant un nombre plus ou moins considérable de clients[1]. S'il en était ainsi, on ne comprendrait ni pourquoi dans l'énumération des fonctions de la p. 124 le *proïstamenos,* où les *kubernêseis* et les *poimenes* qui lui correspondent, sont cités chaque fois à la fin de la liste, parmi les fonctions de moindre importance, ni comment à une fonction nettement déterminée ne correspond pas un nom précis, ni comment l'apôtre peut demander aux Thessaloniciens de reconnaître (εἰδέναι) quels sont leurs *proïstamenoi.* S'il y avait eu une présidence ou un patronat régulièrement institués, il ne pouvait y avoir la moindre hésitation au sujet des personnes auxquelles ces fonctions étaient dévolues. Au contraire, Paul demande aux chrétiens de Thessalonique, comme à ses disciples de Corinthe, de ne pas être ingrats, de savoir reconnaître quels sont ceux qui sont vraiment leurs conducteurs et qui méritent d'être leurs chefs, par le zèle qu'ils ont déployé, la sollicitude qu'ils leur ont témoignée et la peine qu'ils se sont donnée, et cette reconnaissance il ne

1. Cette interprétation est défendue par les exégètes qui veulent retrouver dans les premières communautés pauliniennes l'organisation des éranes et collèges de la société païenne. Voir ci-dessous, même chapitre, § 5, où nous discutons aussi le sens du terme προστάτις (*Rom.*, xvi. 2) qui n'a rien à faire avec les *proïstamenoi* que nous étudions ici.

la demande pas pour tel ou tel individu déterminé, mais pour tous ceux qui ont travaillé, pour des familles entières.

Les *proïstamenoi* ce sont donc les *moniteurs* des groupes de chrétiens qui se constituent dans les principales villes du monde hellénique. Leur autorité encore bien mal assurée, comme on voit, est toute morale, fondée uniquement sur leur activité et limitée aux intérêts locaux. La véritable autorité spirituelle est ailleurs : dans l'assemblée souveraine des fidèles, chez l'apôtre qui parle au nom du Christ, chez le prophète qui est inspiré de l'Esprit de Dieu. Mais il faut bien avoir un local pour se réunir, fixer l'ordre des délibérations, assurer la régularité et la bienséance des assemblées religieuses, organiser la propagande, exécuter les mesures prises par la communauté souveraine, s'occuper de ses intérêts matériels, si minimes soient-ils, faire la correspondance en son nom, veiller à la conservation des nouvelles recrues et empêcher les frères de se laisser séduire par d'autres enseignements ou entraîner par leurs mauvais penchants. Qui s'acquittera de toutes ces fonctions, ou qui sera désigné par la communauté souveraine pour les remplir? Ce seront naturellement les plus zélés, ceux qui ne se ménagent pas, qui mettent leur temps, leurs ressources et leurs forces à la disposition des frères, par exemple, ceux qui auront fourni au début, dans leur propre domicile, le local où se sera réunie la petite ἐκκλησία κατ' οἶκον, ou ceux qui, étant un peu plus à leur aise, peuvent disposer de leur temps sans être retenus par les servitudes de la vie matérielle. Là, comme partout, ce sont les travailleurs qui font l'ouvrage et là, comme partout, ils sont exposés à ce que d'autres, qui n'ont rien fait, mais qui sont plus habiles, s'en fassent adjuger l'honneur.

B

Les Diakonoi.

Dans le tableau dressé plus haut la *diakonia* ne figure que sur une des trois listes, celle de l'*Épître aux Romains,* et ici même il est extrêmement douteux qu'il s'agisse de la fonction ecclésiastique spéciale désignée plus tard par le nom de « diaconat ». Dans ce passage comme dans presque tous les autres où les mots « diakonos » et « diakonia » paraissent sous la plume de l'apôtre Paul, ils ont le sens général de « ministre, ministère », ou de « serviteur, service, » et nullement le sens restreint de « diacre »[1]. Ainsi, le Christ lui-même est appelé « serviteur de la circoncision », quand l'apôtre veut rappeler aux chrétiens de Rome que le ministère de Jésus a été consacré tout d'abord aux Juifs[2]. A mainte reprise, Paul désigne son propre ministère ou celui des autres missionnaires par ces mêmes expressions[3]. Les agents de Satan sont aussi appelés *diakonoi*[4]. Aux diverses aptitudes conférées par l'Esprit de Dieu correspondent diverses espèces de « services », mais qui sont tous au profit du même Seigneur[5]. Le pouvoir civil lui-même est reconnu

1. Voir plus haut, p. 56.
2. *Rom.,* xv. 8; cfr. *II Cor.*, v. 18 (ministère ou office de la réconciliation).
3. *Rom.*, xi. 13; *II Cor.*, iii. 6 (ministres de la nouvelle alliance); iv. 1; vi. 3 et 4 (agents de Dieu); xi. 8, 23 (il s'agit du ministère des apôtres ou de leurs délégués); *Éphès.*, iii. 7 (ministère apostolique confié à Paul); *Col.*, i. 23, 25; *I Cor.*, iii. 5 (ministères de Paul et d'Apollos); *I Thessal.*, iii. 2 (Timothée); *Col.*, i. 7 (Epaphras); iv. 17 (Archippe).
4. *II Cor.,* xi. 15.
5. *I Cor.*, xii. 5.

comme un office institué par Dieu, et les διάκονοι sont identifiés ici aux λειτουργοί[1].

Du moment que ces expressions ont un sens aussi général et s'appliquent à toute espèce de services, il n'y a rien de surprenant à ce qu'elles désignent aussi les services d'assistance mutuelle que les frères doivent se rendre les uns aux autres. On ne saurait donc conclure à l'existence d'un diaconat proprement dit, du fait qu'à plusieurs reprises le service de la collecte organisée pour venir en aide aux saints de Jérusalem est appelé *diakonia*.Cela ressort avec évidence du contexte[2]. Il ne viendra à l'esprit de personne de supposer que Paul ou que les églises de Macédoine aient rempli des fonctions de diacres dans la communauté de Jérusalem.

Il n'y aurait pas même eu lieu d'insister, si les épîtres ne contenaient pas deux ou trois passages où l'apôtre semble viser des fonctions spéciales et déterminées en désignant certaines personnes comme diacres. On peut laisser de côté, comme rentrant dans le sens général déjà étudié, le v. 15 du chap. XVI de la première *Épître aux Corinthiens*, où il est dit que la famille de Stéphanas s'est consacrée au service des saints. Mais que penser de la recommandation insérée au début du chap. XVI de l'*Épître aux Romains :* « Je vous » recommande Phœbe, notre sœur, qui est *diakonos* de » l'église de Cenchrées, afin que vous l'accueilliez dans le » Seigneur comme il convient aux saints et que vous lui » veniez en aide pour ce dont elle aura besoin ; car elle-» même a eu l'occasion d'être la protectrice d'un grand » nombre (de frères), et notamment la mienne ? » Faut-il traduire *diaconesse* ou *serviteur ?* Pour tout autre texte dans des conditions analogues il n'y aurait pas d'hésitation ;

1. *Rom.*, XIII. 4 à 6.

2. *Rom.*, XV. 25 (« maintenant je me mets en route vers Jérusalem pour remplir mon office auprès des saints ;» cfr. v. 31) ; *II Cor.*, VIII. 4 (les églises de Macédoine ont imploré le privilège de prendre part à la *diakonia* des saints) ; IX. 1, 12 (ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης).

puisque l'auteur emploie partout ailleurs le mot dans l'acception générale de « ministre » ou « serviteur », il n'y a aucune raison de lui en attribuer une autre dans le cas présent. Phœbe est au service de la communauté de Cenchrées; elle a fait du bien à beaucoup de ses coreligionnaires et à Paul lui-même auprès duquel elle n'avait certainement pas à remplir les fonctions spécifiques d'une diaconesse. Mais ici on pense naturellement à l'institution du diaconat, qui ne tarda pas à s'établir dans les églises, et l'on recule devant l'application d'une règle d'exégèse qui s'imposerait à l'explication d'un auteur profane. Il serait bien étrange, cependant, s'il avait réellement existé un service spécial du diaconat dans les premières communautés pauliniennes, qu'il n'en soit fait mention que dans une seule des trois listes de fonctions ou de charismes que nous avons étudiées plus haut, et qu'en dehors du seul verset que nous venons de signaler, aucune des nombreuses personnes saluées par Paul à la fin de ses lettres ne soit jamais désignée comme diacre.

La suscription de l'*Épître aux Philippiens*, il est vrai, mentionne également des diacres: « Paul et Timothée, » esclaves de Jésus-Christ, à tous les saints en Jésus-Christ » qui sont à Philippes, avec les évêques et les diacres. » Mais, d'une part, il n'est pas absolument certain que les *diakonoi* visés dans cette adresse ne soient pas, d'une façon générale, tous ceux qui sont au service de l'église; les analogies sont en faveur de cette interprétation; d'autre part, il faut observer que l'*Épître aux Philippiens* est la dernière en date des épîtres de Paul qui nous aient été conservées. Il n'est donc pas improbable que l'organisation de la communauté de Philippes au moment où Paul lui écrit cette lettre, soit déjà plus avancée et mieux fixée que ne l'était celle des églises de Corinthe, d'Éphèse ou de Rome quelques années auparavant[1]. La chrétienté de Philippes était la plus ancienne

1. L'*Épître aux Philippiens* est écrite de Rome. Elle ne peut donc

des créations de l'apôtre en Europe. Elle existait depuis huit ans au moins à l'époque où cette lettre lui fut adressée et il est vraisemblable que les luttes avec les Juifs y avaient été moins absorbantes qu'ailleurs, puisque d'après le témoignage des *Actes des Apôtres,* digne de foi sur ce point[1], il n'y avait guère de Juifs à Philippes lorsque Paul y apporta le christianisme. Nous avons donc le droit de supposer que la constitution de la petite association chrétienne s'y fit plus rapidement et plus facilement que dans les églises divisées et tourmentées des villes grecques où la colonie juive était nombreuse. L'exaltation religieuse, qui dégénérait si facilement en manifestations désordonnées, semble y avoir été moins vive et la fidélité à l'apôtre, le dévouement à la personne du fondateur, d'autant plus tendres et plus serviables. Il se dégage de tout ce que nous apprenons sur les chrétiens de cette communauté macédonienne l'image d'une société où le sens pratique est plus développé qu'ailleurs et où l'on a un sentiment plus juste des nécessités de la vie matérielle[2]. Nous

être antérieure à l'an 61 ; elle date vraisemblablement de l'an 62 ou 63, tandis que les Épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains s'échelonnent sur les années 55 à 58.

1. *Actes*, XVI. 12 et suiv.. Ce fragment, concernant la fondation de l'église de Philippes, est justement un des témoignages de première main, insérés par l'auteur des *Actes* dans son récit. On ne peut en déterminer l'étendue avec précision, mais les versets 12 à 24, qui nous intéressent ici, en font certainement partie. Il n'y a pas de synagogue à Philippes, mais une simple προσευχή hors de la ville. La femme qui accueille Paul est une prosélyte d'origine païenne. Il n'est fait aucune mention de violences exercées par les Juifs contre Paul, comme dans les autres villes. Ce sont, au contraire, des païens qui le font arrêter sous prétexte qu'il prêche des pratiques juives. — Le ch. III de l'*Épître aux Philippiens*, où Paul les met en garde contre les judaïsants, n'infirme pas les assertions précédentes. Il est de plusieurs années postérieur à l'arrivée de Paul à Philippes et il vise des adversaires qui sont venus s'introduire dans la place depuis la fondation de l'église (cfr. I. 27-30).

2. I. 3-6. — Les chrétiens de Philippes ont constamment soutenu Paul de leurs subsides et, à cet égard, il ont été les seuls (IV. 10, 15 à 18;

serions donc assez disposé à admettre que l'on s'y rendit compte plus tôt que dans certaines autres églises, des avantages d'un gouvernement régulier et que la division du travail, par la distribution précise des fonctions, s'y établit plus rapidement que dans les autres communautés pauliniennes sur lesquelles nous possédons des renseignements. Il y avait très vraisemblablement à Philippes, peu après l'an 60 de notre ère, des membres de l'église chargés de fonctions déterminées et désignés spécialement sous le nom de *diakonoi*, c'est-à-dire serviteurs de l'église; mais, en l'absence de données plus précises, il est impossible de décider si les attributions de ces *diakonoi* étaient déjà limitées aux services d'ordre pratique et matériel qui furent l'office propre des diacres ultérieurs, ou si elles comprenaient tous les services à un titre quelconque, assignés par la communauté à certains de ses membres. L'analogie du langage paulinien est favorable à la dernière interprétation; mais la mention des *diakonoi* à la suite des *episkopoi* semble indiquer qu'il s'agit de personnes chargées plutôt de services secondaires et subordonnées aux épiscopes.

L'analyse de tous les textes qui concernent les *diakonoi* dans les épîtres pauliniennes montre ainsi de la façon la plus claire qu'il ne saurait être question de l'organisation d'un ordre du diaconat dans les premières communautés en terre païenne, mais elle tend aussi à établir qu'il y eut de notables différences d'organisation dans les communautés fondées par l'apôtre des Gentils, suivant leur origine, leur composition, les vicissitudes de leurs premières années, et que dès avant la mort de l'apôtre, dans les plus anciennes et chez celles qui eurent le développement le plus normal, il y

cfr. *II Cor.*, XI. 8-9). Les églises de Macédoine, quoique pauvres et persécutées, ont beaucoup donné pour les saints de Jérusalem (*II Cor.*, VIII. 1-4; cfr. *Rom.*, XV. 26). L'administration matérielle de l'église de Philippes semble avoir été mieux organisée qu'ailleurs.

a déjà une certaine catégorie de membres qui, en vertu des fonctions qu'ils remplissent au service de l'Église, sont appelés *diacres*.

C

Les Episkopoi.

Cette même observation est suggérée par la mention d'ἐπίσκοποι dans la salutation de l'*Épître aux Philippiens*. Le voilà donc pour la première fois, ce mot qui doit acquérir une telle importance dans l'Église chrétienne que le gouvernement ecclésiastique sera dénommé d'après lui « gouvernement épiscopal » ! C'est dans la communauté macédonienne de Philippes que pour la première fois apparaissent des évêques. On remarquera, en effet, que le mot est au pluriel. A Philippes, il y a, non pas un seul *episkopos*, mais plusieurs. A cela se borne malheureusement ce que nous savons sur leur compte, mais cela suffit du moins à établir d'une façon indubitable que les épiscopes de Philippes ne sont pas encore des évêques au sens que ce terme a pris bientôt, lorsqu'il devint synonyme du *primus inter pares clericos*, nécessairement unique dans chaque église.

Les *episkopoi* ne figurent nulle part ailleurs dans les épîtres pauliniennes. Aucun des nombreux personnages salués nominativement par Paul, à cause de leur rôle prépondérant dans les églises fondées par lui, n'est désigné par la qualité d'*episkopos*. Il n'y a pas de don ou de charisme de l'épiscopat dans les listes d'aptitudes et de fonctions sociales dressées par l'apôtre. Par conséquent, ou bien il n'y a pas encore d'épiscopes dans les communautés pauliniennes, ou bien, s'il y en a, leur rôle est encore secondaire au point de vue religieux. Tout ce que nous avons dit précédemment

sur l'état encore inorganique de la plupart de ces églises en pays grec, aboutit à la même conclusion. L'*argumentum e silentio*, toujours contestable, même quand il est aussi fort que dans le cas actuel, est confirmé ici par toutes les données positives que nous possédons sur les premières communautés en terre païenne.

Les mêmes raisons qui ont permis d'expliquer la présence de *diakonoi* dans l'association chrétienne de Philippes, pendant les dernières années de la vie de Paul, rendent compte également de l'apparente anomalie que présente la mention tout isolée d'*episkopoi* dans l'*Épître aux Philippiens*. De ce qu'il n'y avait pas d'épiscopes à Corinthe, en Galatie ou à Rome, il ne résulte pas qu'il ne pût pas y en avoir à Philippes. Du moment que l'apôtre n'imposait pas à ses églises une organisation déterminée et se désintéressait des questions d'administration pratique comme d'un sujet d'ordre tout à fait secondaire[1], il n'y a aucune raison de penser qu'elles se soient toutes constituées de la même manière, que leur développement, au point de vue de l'organisation sociale, ait été partout identique, que les mêmes fonctions administratives aient existé dans toutes et qu'elles aient porté les mêmes noms partout. C'est le funeste préjugé de l'unité du christianisme primitif qui a porté les théologiens à rechercher l'uniformité dans la constitution intérieure des premières églises, alors que dans l'organisation ecclésiastique comme dans la spéculation dogmatique, c'est la variété et la diversité des dispositions individuelles et locales qui sont primitives.

Il est très remarquable que les *episkopoi*, comme les *diakonoi*, en tant que dénominations distinctives d'une certaine catégorie de dignitaires d'associations chrétiennes,

1. Voir plus haut, p. 114. — Cette indifférence à l'égard des questions proprement ecclésiastiques a déjà été constatée chez Jésus lui-même, p. 25.

fassent leur première apparition dans la dernière épître de Paul, la seule d'une authenticité assurée qui nous renseigne sur la situation d'une communauté ayant déjà traversé les crises des premières années de formation. Gardons-nous bien d'en conclure que toutes les communautés en terre païenne eurent, au bout de quelques années, des épiscopes et des diacres comme celle de Philippes; mais notons le fait comme une précieuse indication, qui nous servira plus tard, et surtout ne contestons pas l'authenticité de la lettre aux Philippiens, parce qu'il y est fait mention de personnages sur lesquels les autres lettres de l'apôtre se taisent.

Le nom même ἐπίσκοπος n'est pas une invention des chrétiens de Philippes. Il était usité dans le langage administratif chez les Grecs. A l'époque classique, les personnages désignés par les Athéniens pour diriger la réorganisation de la constitution dans les villes alliées étaient appelés ἐπίσκοποι[1]. Il se rencontre aussi quelquefois dans les inscriptions provenant des associations religieuses grecques avec le sens de « surveillant », chargé de la gestion des fonds ou du contrôle de l'application des décrets votés par la société[2]. Mais, si

1. Gilbert, *Handbuch der griechischen Staatsalterthümer* (2e éd.), I, p. 481. — *C.I.G.*, 73 *b*; Kirchoff, *C.I.Att.*, I, 9 (reproduction de la précédente) et 10. Cfr. Harpocration, *Lex.*, s. *v.*, où les ἐπίσκοποι sont assimilés aux φύλακες des Athéniens et aux ἁρμοσταί des Lacédémoniens.

2. Wescher (*Revue archéologique*, XIII, p. 246) a publié l'inscription suivante : Ἀποδεξαμένος τὰν ἐπαγγελίαν τὸ μὲν ἀργύριον ἐγδανεῖσαι τὸς (*sic*) ἐπισκό[πος] Δίωνα καὶ Μελέϊππον. Les épiscopes Dion et Meleïppos sont chargés de placer l'argent offert; ils ont donc la surveillance des fonds de la société dont ils sont épiscopes. — A Rhodes, on a relevé l'existence de 3 (ou 5) ἐπίσκοποι fonctionnant à côté des 5 ἐπιμεληταὶ τῶν ξένων (Gilbert, *O. c.*, II. p. 180, 1re éd.). — M. Foucart, *Des Associations religieuses chez les Grecs*, après avoir parlé des épimélètes, ajoute (p. 32) : « Les mêmes fonctions semblent avoir été confiées, dans d'autres sociétés, à des magistrats qui portaient un titre différent, ἐπίσκοποι, σύνδικοι, λογισταί ». Ces termes sont assez généraux; ils désignent « ceux qui veillent aux intérêts communs, » « les contrôleurs ». Cependant

ces références suffisent à prouver que le titre n'était pas étranger à la terminologie administrative admise parmi les Grecs, elles n'établissent en aucune façon qu'il fût d'un usage assez général pour s'être en quelque sorte imposé aux associations chrétiennes naissantes comme dénomination de leurs administrateurs. Il ressort, au contraire, avec évidence de l'étude des textes et des inscriptions, que le terme ἐπιμελητής, dont la signification est toute semblable, était infiniment plus répandu aussi bien dans les sociétés privées que dans la vie publique[1]. A l'époque classique, il y avait à la tête de chaque tribu athénienne des ἐπιμεληταὶ τῆς φυλῆς, élus chaque année. Ils étaient chargés de l'administration de la tribu ou, plus exactement, de veiller à ce que les décisions de la tribu fussent exécutées. On relève parmi leurs attributions : la tenue des assemblées populaires, la surveillance des biens communs, l'inscription des décisions, la rentrée des fermages, l'ordonnancement des payements. A côté d'eux, il y a un ταμίας, c'est-à-dire un trésorier ou un caissier. Les épimélètes, en effet, prescrivent les payements, mais ne détiennent pas eux-mêmes les fonds. Leur mission est toute de contrôle[2], suivant les propres termes d'une ins-

le mot ἐπίσκοπος lui-même se rencontre très rarement dans les inscriptions. M. Hatch (*The Organisation of the early christian Churches*, p. 37, n. 2) signale encore quelques inscriptions du Hauran, notamment le n° 1990 (cfr. 1989) de Le Bas et Waddington (inscription païenne, mais du IIIe siècle après l'ère chrétienne). Il n'y a rien à tirer de cette dernière pour expliquer l'usage du terme *episkopos* dans les premières communautés grecques. Mais le témoignage qu'elles apportent en faveur de l'usage de ce terme dans les régions orientales de l'Empire romain contribue à expliquer le rapide développement du nom et de l'institution épiscopale en Orient. M. Hatch a rendu un grand service à nos études en attirant le premier l'attention sur ce côté épigraphique de la question. Cfr. même recueil, nos 2298, 2309 (ἐπισκοπούντων βουλεύτων, du IIIe siècle apr. J.-C.), 2310 (ἐπισκοπούσης φυλῆς Βιταιηνῶν), 2412 *e*, inscr. de Batanée.

1. Ici les inscriptions sont abondantes et de toute provenance.
2. Cfr. Gilbert, *O. c.*, I, p. 224 (2e éd.); cfr. *C.I.A.*, II, 564 (assem-

cription : οἱ ἐπιμεληταὶ οἱ αἰεὶ καθιστάμενοι κατ' ἐνιαυτὸν βαδίζοντες ἐπὶ τὰ κτήματα δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐπισκοπῶνται τά τε χώρια, etc.[1]. A Délos, l'épimélie occupe une place des plus hautes dans la hiérarchie administrative; les comptes des hiéropes de Délos, publiés par M. Homolle, prouvent que tous les payements pour les travaux d'entretien ou de construction du temple de Délos sont faits par les hiéropes sur l'ordre de l'architecte et des épimélètes; ce sont eux aussi qui donnent les couronnes d'or votées par le peuple et qui surveillent l'adjudication des travaux, selon les décisions de l'assemblée[2]. Le même titre se retrouve dans les inscriptions de l'époque d'Auguste, à Athènes et à Sparte, pour désigner des inspecteurs, des intendants, des surveillants d'un port, d'un

blées; surveillance des biens); 554 et 557 (inscription des décisions); 565 (fermages); 558 et 559 (ordonnancement); 565 et 1209 (adjonction d'un trésorier). — Cfr. même ouvrage, p. 30-31 : à l'époque d'Auguste le Κοῖνον τῶν Λακεδαιμονίων ou Ἐλευθερολακώνων a des fonctionnaires qui portent aussi le nom d'épimélètes.

1. *C.I.A.*, II, 564, l. 6; il s'agit des épimélètes de la tribu des Érechthéides. Cfr. *Bull. de Corr. hell.*, III, p. 239, n. 2.

2. Homolle, *Les Romains à Délos*, et *Comptes des hiéropes du temple d'Apollon*, dans *Bull. de Corr. hell.*, VIII, p. 102; VI, p. 40, 41 et 51 (l. 103, 105, 216 des *Comptes des Hiéropes*), et p. 79; III, p. 151, 153 (épimélète des dernières années du Ier siècle av. J.-C.), p. 157, 158. — Je mentionne aussi une inscription du IIIe siècle av. J.-C. relative à un emprunt fait par la ville de Cnide, où les trésoriers (ταμίαι) sont invités à remettre sans délai aux *épimélètes* ce que ceux-ci devront remettre aux entrepreneurs (*Bull. Corr. hell.*, IV, p. 341); — une inscription de Delphes publiée par M. Haussoulier dans le *Bull. Corr. hell.*, V, reproduisant le décret qui réglait l'emploi des sommes offertes par Attale II à la ville de Delphes, au milieu du IIe siècle av. J.-C. dans le but de pourvoir à l'instruction des enfants et à la célébration de sacrifices annuels. Le soin d'exécuter les décisions de l'assemblée du peuple est confié à une commission de trois épimélètes. Ceux-ci doivent non seulement surveiller le placement des fonds, la rentrée des intérêts et leur emploi annuel, mais encore organiser la célébration du sacrifice annuel et s'occuper des repas sacrés (p. 163, l. 27 et suiv.; p. 164, l. 8 à 11; cfr. p. 175). Ils rendent leurs comptes devant les πρόβουλοι (p. 176).

marché, d'un établissement quelconque[1]. Dans l'organisation des mystères d'Éleusis la charge d'épimélète avait une grande importance[2]. Enfin, un grand nombre d'inscriptions attestent que dans les orgéons, les thiases, les éranes, il y avait généralement des épimélètes chargés tout spécialement de faire graver les décisions de l'assemblée et de veiller à ce qu'elles soient exécutées. M. Foucart, dans la très belle étude qu'il a consacrée à ces associations religieuses, qualifie comme suit leurs fonctions[3] : « C'était une

1. *C.I.A.*, II, 475; 476; 985 (port du Pirée); III, 68; 556; 721 (de la ville); III, 89 (du Lycée); 90 (du Prytanée). — Gilbert, *O. c.*, I, p. 183 et 187 (2e éd.) signale encore des épimélètes du marché et des épimélètes des tribunaux. (*C.I.A.*, III, 1017; 1018.)

2. François Lenormant, *Recherches archéologiques à Éleusis*, nos 1 et 2. Les épimélètes des mystères sont mentionnés par Démosthène, Harpocration, Suidas et le Grand Étymologique. Il y en avait quatre nommés par l'élection populaire; ils étaient assesseurs de l'archonte-roi pour veiller à ce qu'aucune irrégularité ou aucune profanation ne fût commise dans l'accomplissement des rites sacrés.

3. Foucart, *O. c.*, p. 32; p. 189 (fragment de loi des orgéons du Pirée, l. 15 et 16 : les épimélètes sont chargés d'inscrire sur une stèle les noms de ceux qui sont condamnés à l'amende et exclus de la participation aux affaires communes; ils doivent convoquer l'assemblée, ἀγορὰν καὶ ξύλλογον, de concert avec les sacrificateurs, dans le temple au jour prescrit). D'après une inscription du Pirée, p. 191, n° 4, l. 17, c'est un γραμματεύς qui est chargé de faire graver un décret sur une stèle; cfr. p. 192, n° 5, l. 24; mais, p. 194, n° 6, l. 27, ce sont des épimélètes; — p. 195, n° 7, l. 19 à 21, les épimélètes sont chargés de couronner une prêtresse et de rappeler annuellement cette récompense décernée par l'association (inscr. du Pirée); cfr. p. 197, n° 9, l. 20; — p. 207, n. 24 (*C. I. G.*, 120), l. 2 à 3, un épimélète honoré par une association de sérapiastes, de concert avec un ταμίας et un γραμματεύς, pour avoir bien rendu leurs comptes en toutes les matières pour lesquelles ils avaient été nommés; — p. 208, n° 25 (*C. I. G.*, 109, où l'inscription est rapportée à Salamine), le ταμίας et les συνεπιμεληταί sont honorés par les thiasotes de Bendis, au Pirée, pour avoir veillé avec zèle aux cérémonies du sacrifice et le γραμματεύς est chargé de l'inscription du décret; — p. 210, n° 27, inscr. du Pirée (cfr. *Revue archéol.*, 1865, t. I, p. 498), où les *épimélètes* sont honorés par un érane conjointement avec le *tamias*,

» charge régulière et permanente, mais dont les attributions » un peu vagues se confondaient avec celles d'autres magis- » trats. Nous avons déjà constaté chez les orgéons, qu'ils » étaient associés avec les sacrificateurs pour la convocation » de l'assemblée, qu'ils tenaient la place du secrétaire pour » l'inscription des amendes sur une stèle ou pour l'expo- » sition des décrets honorifiques. Les épimélètes des séra- » piastes paraissent avoir eu des fonctions communes avec » le trésorier. Dans un thiase de Salamine, ils sont adjoints » à ce magistrat et récompensés avec lui pour avoir veillé à » la célébration des sacrifices. »

D'autres inscriptions permettront peut-être de préciser davantage, plus tard, la valeur exacte des fonctions des *épimélètes* et des *épiscopes* dans les villes grecques ou dans l'administration des sociétés religieuses privées; mais dès maintenant les témoignages de l'antiquité déjà recueillis permettent d'affirmer que ces fonctions étaient de même nature et qu'elles consistaient essentiellement, comme la signification des noms mêmes l'indique, en un contrôle administratif, s'exerçant soit sur les finances, soit sur l'application des décrets ou des règlements organiques. Ils remplissent une mission analogue à celle des *censeurs* dans

le *grammateus* et les *hieropoioi*; — p. 212, n° 30, l. 5 et suiv. : Démétrius est loué par des thiasotes de ce que, ayant été élu *grammateus*, il ait bien pris soin (ἐπεμελήθη) des biens communs et bien rendu ses comptes.

Voyez encore : *Bulletin de Corr. hellénique*, III, p. 22, inscr. de Chio, de la famille religieuse des Klytides (fin du IV[e] siècle), où les épimélètes sont chargés de faire graver les décisions prises après consultation de la divinité; — IV, p. 3, inscr. du thiase d'Aphrodite, au Pirée (fin du IV[e] siècle), en l'honneur de Stephanos, *épimélète*, puis *hieropoios*, pour avoir bien rempli sa charge et avoir veillé à ce que la fête des Adonia fût célébrée selon les rites nationaux; — VII, p. 71 : décret d'un orgéon du III[e] siècle, au Pirée, chargeant le trésorier et les épimélètes de veiller à l'inscription des honneurs décernés à Agathon et à sa femme Zeuxios, tandis que le trésorier est chargé seul de payer.

les conseils d'administration de nos sociétés privées modernes et sont en quelque sorte chargés de faire la police de leur association.

Étant ainsi fixés sur la signification que le terme ἐπιμελητής ou ἐπίσκοπος avait pour un Grec contemporain de saint Paul, nous observons ensuite que si, chez les Grecs proprement dits, le mot *épimélète* était beaucoup plus usité que son synonyme *episkopos*, il a dû en être tout autrement chez les Juifs hellénisés et en général chez tous ces hellénistes dont le langage nous est connu par la *Version des LXX*, par les écrits judéo-alexandrins, ou par un certain nombre d'œuvres chrétiennes primitives. Ici, le terme *épimélète* est très rare, tandis que celui d'*episkopos* est très fréquent, de même que les mots ἐπισκοπεῖν et ἐπισκοπή. Dans la *Version des LXX* la comparaison avec l'original hébreu permet de serrer de plus près la signification précise de ces expressions. Leurs diverses acceptions dont nous donnons en note un relevé analytique complet[1] se groupent toutes autour de l'idée

1. Dans la *Version des LXX* ἐπίσκοπος est employé fréquemment pour rendre l'hébreu פָּקַד ou ses dérivés = fixer ses regards sur quelqu'un ou quelque chose; d'où: visiter, surveiller, passer en revue, inspecter (avec de bonnes ou de mauvaises conséquences; d'où les sens dérivés de: prendre à cœur ou punir), recenser, — et au sens causatif : préposer: *Nombres*, IV. 16 (Éléazar aura sous sa surveillance l'huile du chandelier); XXXI. 14 (les chefs des troupes, les préposés; cfr. *IV Rois*, XI. 15); *Juges*, IX. 28 (Zebul, ἄρχων τῆς πόλεως, est dit ἐπίσκοπος d'Abimélech, c'est-à-dire le gouverneur ou l'intendant délégué par Abimélech); *II Chron.*, XXXIV.12, 17 (les lévites Jeth et Abdias sont les ἐπίσκοποι des entrepreneurs qui réparent le Temple et leur remettent l'argent qu'ils ont reçu pour les réparations; — à rapprocher des épimélètes de Délos et de Cnide mentionnés plus haut, p. 154, n. 2); *Néhémie*, XI. 9, 14, 22 (le chef des fils de Benjamin, celui des prêtres, celui des lévites qui s'établissent à Jérusalem, sont appelés *episkopos*).

Les LXX traduisent encore par ἐπίσκοπος le nom de Dieu אֵל, dans *Job*, XX. 29, où l'Éternel apparaît comme celui qui punit le méchant; — l'hébreu נָגַשׂ (= pousser, conduire, presser) dans *Ésaïe*, LX.17 : « Je te donnerai des *archontes* qui feront régner la paix et des *épiscopes* qui

centrale d'*inspection*. Qu'il s'agisse de l'Éternel ou des hommes, du gouvernement du monde ou du commandement des troupes, de la punition des méchants ou de la récompense des fidèles, de la surveillance des constructions ou du recensement des peuples, l'ἐπισκοπή consiste dans la surveillance, le contrôle exercé sur les hommes et sur les choses pour que l'ordre soit maintenu, pour que la volonté du maître ou la loi soit observée, et que chacun reçoive la rétribution de ses actes[1].

feront régner la justice » (les ἄρχοντάς σου mis ici pour l'hébreu פְּקֻדָּתֵךְ de ce même verbe *phakad* rendu si souvent ailleurs par le grec ἐπισκοπεῖν ou ἐπίσκοπος).

On trouve encore *episkopos* dans *I Macchabées*, I. 51, où il est dit du roi Antiochus : καὶ ἐποίησεν ἐπισκόπους ἐπὶ πάντα τὸν λαόν, et dans *Sapience*, I. 6, où Dieu est dit τῆς καρδίας ἐπίσκοπος ἀληθής. Ici c'est le sens de « inspecteur » qui l'emporte.

Les LXX emploient aussi fréquemment le verbe ἐπισκοπεῖν : *Deutéronome*, XI. 12, l'Éternel prend soin tout spécialement de la Terre-Promise (hébreu דָּרַשׁ = chercher); *Proverbes*, XIX. 23 (hébreu : *phakad*) — et le mot ἐπισκοπή (correspondant presque toujours à l'hébreu *phakad* ou à un de ses dérivés) avec les sens suivants : surveillance (*Nombres*, IV. 16), sollicitude pour quelqu'un ou pour quelque chose (*Genèse*, L. 24, 25; *Exode*, III. 16; XIII. 19; *Ésaïe*, XXIII. 17), providence divine (*Job*, VI. 14; VII. 18; X. 12; XXIV. 13; XXIX. 14; *Proverbes*, XXIX. 13), punition ou jugement divin (*Lévitique*, XIX. 20; *Job*, XXXI. 14; XXXIV. 9; *Ésaïe*, X. 3; XXIV. 22; XXIX. 6; *Jérémie*, VI. 15; X. 15), recensement (*Exode*, XXX. 12; *Nombres*, I. 21; XIV. 29; XXVI. 22, 43, avec la variante ἐπίσκεψις qui se retrouve aussi ailleurs), fonction ou dignité (*Psaumes*, CVIII. 8, cité dans les *Actes des Apôtres*, I. 20). Le passage le plus topique est *Nombres*, VII. 2 : οὗτοι οἱ ἄρχοντες φυλῶν, οὗτοι οἱ παρεστηκότες ἐπὶ τῆς ἐπισκοπῆς. — Voir le même mot dans *Sapience*, II. 20; III. 7, 13; XIV. 11; XIX. 15, avec le sens de jugement; IV. 15, avec le sens de sollicitude; *Siracide*, XVI. 18 (gouvernement de Dieu); XVIII. 20 (jugement); XXIII. 24 (punition); *III Macchabées*, V. 42.

1. Dans le Nouveau Testament le mot ἐπισκοπή est employé dans le même sens : *I Pierre*, II. 12 (« au jour de l'inspection », c'est-à-dire où la vérité sur les actes des chrétiens se fera jour). De même ἐπίσκοπος, dans *I Pierre*, II. 25, avec le sens de « surveillant », « gardien », comme qualification complémentaire de ποιμήν appliquée au Christ.

Il y a ainsi la plus intime analogie entre la notion que le mot ἐπίσκοπος éveillait dans l'esprit d'un helléniste, familiarisé avec le texte grec de l'Ancien Testament, et celle que les Grecs païens exprimaient plus volontiers par le terme ἐπιμελητής[1]. Cette différence de dénomination ne pouvait pas les induire en confusion; il n'y avait pas d'uniformité dans la constitution des sociétés religieuses privées, pas plus que dans celle des cités ou des groupements civils. Comme l'observe fort bien M. Foucart, l'organisation de ces sociétés dispersées et indépendantes les unes des autres, est loin d'être identique. On y retrouve partout des fonctions analogues, parce que les besoins et les nécessités auxquels il faut donner satisfaction sont à peu près partout les mêmes; mais leurs titres varient dans les différentes sociétés, et elles sont partagées entre un nombre plus ou moins grand de personnes[2]. Lecteurs assidus de l'Ancien Testament grec, les hellénistes parmi lesquels se recrutèrent les premières communautés pauliniennes choisirent de préférence la dénomination consacrée par les documents religieux qui faisaient autorité pour eux.

1. L'historien Josèphe, qui fait ressortir volontiers les analogies entre les institutions des Juifs et celles des Grecs, se sert du mot ἐπιμελητής pour désigner les chefs des Esséniens chargés de maintenir parmi eux l'observance de la discipline, de gérer leurs biens et de diriger toute leur activité. Ils étaient nommés au suffrage universel pour une période qu'il n'est plus possible de déterminer. Ils étaient distincts des prêtres qui récitaient les prières aux repas communs et des personnes chargées de préparer ces repas. Ils n'avaient pas de pouvoir judiciaire (*Bell. Jud.*, II. 8. 3 à 6; *Ant. Jud.*, XVIII. 1, 5; *Vita*, 10.) — Il est évident que ni le nom employé par Josèphe ni l'institution essénienne ne peuvent avoir exercé une influence quelconque sur les communautés fondées par l'apôtre Paul en terre grecque. — La preuve que chez les Chrétiens le terme ἐπίσκοπος éveillait l'idée d'ἐπιμελεῖσθαι est fournie par le v. 5 du IIIe chap. de la *Ire Épître à Timothée*, où il est dit de l'*episkopos* : εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδε, πῶς ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται;

2. Foucart, *O. c.*, p. 26.

Est-ce à dire maintenant que nous ayons le droit d'assimiler purement et simplement les ἐπίσκοποι de l'église de Philippes à des épimélètes d'associations religieuses grecques? Sous une forme aussi absolue cette assimilation serait téméraire. Mais, à défaut de tout autre renseignement positif sur leurs fonctions, alors que tous les textes concernant les *episkopoi* jusque dans les dernières années du premier siècle ne nous apportent aucun témoignage assuré concernant leurs attributions, il me paraît légitime de déterminer celles-ci d'après les analogies du milieu social et de l'époque où cette dénomination se présente pour la première fois. Quand les chrétiens de Philippes donnèrent à certains membres de leur association religieuse privée le titre d'*episkopoi*, ce nom correspondait pour eux à la nature des fonctions exercées par ces membres. Il ne leur était pas fourni par la tradition évangélique; il ne leur venait pas de la synagogue juive; il ne figure nulle part dans les autres documents authentiques sur la prédication de l'apôtre Paul, pas même dans ces passages où sont énumérés les fonctions et les dons que le vaillant missionnaire distingue dans ses églises. A Philippes, dans cette communauté particulièrement dévouée à Paul, où les troubles provoqués ailleurs par l'opposition des Judéo-Chrétiens sont inconnus, il n'y a pas la moindre trace de l'institution des *épiscopes* par quelqu'un des autres apôtres, lequel, d'ailleurs, aurait dû avoir une raison de choisir ce titre-là plutôt que l'un quelconque de ceux qui étaient en usage chez les Juifs. Il ne reste donc pas d'autre alternative que d'admettre, ce qui en soi est le plus naturel et ce qui en toute autre occurrence serait accepté d'emblée sans la moindre difficulté, savoir que certains membres de l'église de Philippes furent appelés ἐπίσκοποι, parce qu'ils remplissaient les fonctions généralement désignées sous ce nom ou sous le nom tout semblable d'*épimélète* dans la société ambiante de cette époque, c'est-à-dire qu'ils exerçaient un contrôle administratif sur les biens de l'église et

sur l'application des règles qui présidaient à l'activité de l'association. Administrateurs, censeurs, inspecteurs, — quel que soit le terme moderne que l'on préfère, — ils sont dans les associations religieuses chrétiennes ce que les épimélètes ou, suivant la terminologie helléniste, les épiscopes sont dans toute espèce d'associations privées du temps. Comme dans les sociétés grecques les fonctions des épimélètes, par leur nature même, sont assez vagues et insuffisamment déterminées, on ne s'étonnera pas que dans une église chrétienne naissante la mission des épiscopes soit encore plus indéterminée. L'état extrêmement démocratique de ces premières communautés, l'absence de constitution déjà sanctionnée par le temps et par l'expérience, la prépondérance incontestée de l'inspiration religieuse au sein de la société nouvelle, le manque de tradition disciplinaire faisant autorité, ce sont là des conditions peu favorables à l'exercice d'un pouvoir administratif régulateur. Aussi ne faut-il pas forcer l'assimilation des épiscopes chrétiens aux épimélètes grecs et prétendre retrouver chez ceux-là toutes les attributions que le dépouillement d'inscriptions dispersées permet de grouper sous le titre correspondant des dignitaires grecs. Mais le caractère distinctif des fonctions épiscopales dans la communauté paulinienne de Philippes se dégage néanmoins de ce rapprochement avec une suffisante netteté, pour fournir un point de départ ferme à l'étude historique de l'évolution par laquelle a passé l'institution épiscopale.

Quoique l'*Épître aux Philippiens*, passé la suscription, soit muette sur les épiscopes, elle renferme néanmoins certains indices qui confirment la conclusion précédente. A quelle occasion cette lettre a-t-elle été écrite? Pour remercier les frères Philippiens des subsides qu'ils ont envoyés à l'apôtre jusqu'à Rome, par l'intermédiaire d'Épaphrodite[1]. Il s'agit par conséquent d'une question d'ordre financier.

1. II. 25. — Voir plus haut, p. 148, n. 2.

L'assemblée, suivant les usages du temps, a voté l'affectation d'une certaine somme pour venir en aide au fondateur de l'association, à l'apôtre qui lui a rendu de si grands services, tout comme les associations grecques similaires votaient fréquemment des récompenses à leurs membres les plus zélés. L'exécution de cette décision, l'ordonnancement de la somme votée incombent d'après toutes les analogies connues aux épimélètes ou épiscopes. Ceux-ci ont été les exécuteurs du décret et l'on s'explique ainsi pourquoi Paul s'adresse à eux d'une façon particulière dans la suscription de sa lettre de remerciements.

Les épiscopes sont mentionnés conjointement avec les diacres. En effet, que ces diacres englobent d'une façon générale tous ceux qui sont chargés de services pour la communauté ou qu'ils soient déjà, à Philippes, plus spécialement affectés aux services d'ordre pratique et matériel, selon l'hypothèse énoncée plus haut[1], leur activité doit être particulièrement l'objet du contrôle des épiscopes. Dès l'origine, les relations des évêques et des diacres ont dû être intimes et suivies, comme nous verrons qu'elles le sont plus tard, à cause de la nature même de leurs fonctions respectives. L'association de ces deux catégories de dignitaires dans le plus ancien texte qui mentionne leur existence n'est pas fortuite. Elle confirme l'explication que nous avons donnée de la mission primitive des épiscopes, en même temps qu'elle révèle l'origine historique de l'union intime entre l'épiscopat et le diaconat.

Enfin, le rapprochement entre les *épiscopes* de Philippes et les *épimélètes* des associations grecques éclaire d'un jour nouveau la question si souvent discutée de la pluralité des évêques dans cette primitive église. Dans les sociétés privées des Grecs il y avait ordinairement plusieurs épimélètes [2].

1. Voir plus haut, p. 148 et p. 149.
2. Voir plus haut, p. 155, n. 3.

Sans doute, il n'y a aucune trace d'une règle fixe à cet égard; dans certaines associations il n'y en eut peut-être qu'un seul, mais il semble, jusqu'à plus ample information, que c'était l'exception. Les mêmes différences ont pu exister à l'origine dans les églises chrétiennes. De ce que dans la communauté de Philippes il y avait plusieurs épiscopes, on n'est pas en droit de conclure qu'il en ait été de même dans toutes les communautés où les fonctions épiscopales furent établies. Mais il suffit de se reporter au temps où l'*Épître aux Philippiens* fut écrite pour ne plus rien trouver d'étrange à ce qu'elle mentionne plusieurs épiscopes dans la même église et pour ne plus éprouver le besoin de recourir à des subterfuges exégétiques, afin de rétablir indirectement une sorte de principat épiscopal monarchique ou de pouvoir assimiler, sans autre forme de procès, les épiscopes multiples aux presbytres[1].

Cette identification des épiscopes de Philippes avec les presbytres, pour être assez généralement admise par les

1. Dans le Σύζυγε que l'apôtre apostrophe (IV. 3) on a voulu voir un nom propre ou une qualification désignant le chef de la communauté. Cette interprétation est dépourvue de toute espèce de preuves. Le nom propre Σύζυγος est invraisemblable. On ne le rencontre pas ailleurs. Cet appel à un chef de la communauté serait en complète contradiction avec toutes les autres épîtres de Paul et avec tout le contenu de la *Lettre aux Philippiens*. Il est beaucoup plus normal de voir là un nom commun, signifiant « compagnon de joug », c'est-à-dire « ayant partagé le même joug que moi », — par analogie avec l'expression paulinienne ἑτεροζυγοῦντες (accouplant des êtres de nature différente sous un même joug), — et d'appliquer cette expression à Épaphrodite, le porteur de la lettre, qui vient de partager à Rome la captivité de l'apôtre (*Phil.*, II. 25 : Ἐπαφρόδιτον τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην μου). Cfr. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, p. 158 sq. — M. Renan (*Saint Paul*, p. 148), traduisant Σύζυγε dans le sens d' « épouse, » comme le faisait Clément d'Alexandrie (*Stromates*, III. 6; cfr. Eusèbe, *H. E.*, III. 30), suppose qu'il s'agit ici de Lydia, l'amie dévouée qui, d'après *Actes*, XVI. 14 sq., hébergea Paul, lors de son premier séjour à Philippes.

commentateurs, n'en est pas moins dépourvue de toute espèce de preuve[1]. Il n'est fait aucune mention de presbytres dans la *Lettre aux Philippiens*, pas plus que dans aucune des autres épîtres authentiques de l'apôtre Paul. S'il n'est pas licite d'en conclure que dans les communautés auxquelles ces épîtres sont adressées, il n'y avait pas de presbytres, il est du moins légitime de constater que, s'il y en avait, leur importance devait être bien minime et qu'elle ne correspondait ni au rôle des presbytres dans la synagogue juive, ni à la dignité que les presbytres acquirent bientôt dans toutes les églises chrétiennes. Dans la communauté de Corinthe et dans les associations chrétiennes similaires, nous avons vu qu'il n'y a pas trace de fonctions presbytérales. Assurément ce ne serait pas là une raison suffisante pour contester l'existence de presbytres dans l'église déjà mieux assise et plus régulièrement constituée de Philippes, si l'on avait la moindre indication à l'appui. La pluralité des épiscopes, dont on ne savait que faire dans les interprétations antérieures, paraissait fournir un argument suffisant pour justifier l'hypothèse d'un presbytérat philippien par le témoignage apostolique. Mais du moment que la connaissance plus étendue des associations privées du monde grec contemporain fournit une explication entièrement satisfaisante de cette pluralité d'épiscopes dans la petite communauté de Macédoine, toute raison de les assimiler à des presbytres disparaît.

Il ne me paraît pas douteux qu'il dut y avoir dans la communauté de Philippes d'autres dignitaires que les épiscopes et les diacres. Tout d'abord, évidemment, et au premier rang, figuraient les privilégiés qui avaient des dons spiri-

1. L'évêque anglican Lightfoot (*O. c.*, p. 95) écrit à propos des épiscopes de Philippes : « It is a fact now generally recognized by theologians of all shades of opinion, that in the language of the New Testament the same officer in the Church is called indifferently « bishop » (ἐπίσκοπος) and « elder » or « presbyter » (πρεσβύτερος). »

tuels, les prophètes, les didaskaloi, etc. Mais, dans l'ordre même des fonctions administratives, il y avait certainement là, comme ailleurs, des conducteurs analogues à ces προϊστάμενοι que nous avons déjà étudiés. Les fonctions des épiscopes ou des épimélètes n'apparaissent nulle part dans le monde grec comme l'équivalent de la présidence ou de la direction effective des associations. Ce sont des situations de confiance, très honorables, mais consistant plutôt dans le contrôle et l'administration que dans la conduite même de la société. Nous verrons plus loin pourquoi dans les églises chrétiennes elles étaient appelées à devenir prépondérantes, par le fait qu'il n'y avait pas, chez les chrétiens comme dans les associations religieuses païennes, de fonctions sacerdotales supérieures, de telle sorte que le dignitaire chargé du contrôle, muni du pouvoir régulateur au nom des principes constitutifs de la société, c'est-à-dire au nom de la tradition, devait nécessairement devenir le chef de la communauté. Mais ce serait anticiper sur le développement normal de cette évolution que de statuer déjà à Philippes, vers l'an 60, une pareille prééminence des épiscopes, contraire à tout ce que nous savons des églises pauliniennes et à tout ce que nous savons sur l'organisation usuelle des associations grecques.

Dans quels rapports les épiscopes de Philippes étaient-ils avec les conducteurs ou moniteurs de la petite église, et surtout avec les instructeurs, prophètes ou évangélistes? C'est ce qu'il faut renoncer à éclaircir en l'absence de tout renseignement. Il doit suffire pour le moment d'avoir reconnu dans la dernière en date des épîtres pauliniennes, la naissance de quelques fonctions administratives déjà spécialisées, l'épiscopat et le diaconat, sans prétendre déterminer leurs contours encore fuyants, comme l'on reconnaît dans le protoplasme de l'embryon les premières différenciations qui annoncent les futurs organes essentiels de l'être en formation, mais qui sont encore à peine sensibles à l'œil. A

Philippes comme à Corinthe, l'état social de la communauté chrétienne est encore complètement démocratique et l'individualisme se donne libre cours[1].

§ 4

LES FONCTIONS SOCIALES DANS LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS PAULINIENNES D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE DES ACTES DES APOTRES

Aux rares témoignages fournis par les épîtres authentiques de l'apôtre Paul sur l'organisation des premières communautés chrétiennes dans le monde païen, le livre des *Actes des Apôtres* en ajoute d'autres, peu nombreux également et d'une utilisation encore plus délicate. Si les renseignements apportés par l'apôtre lui-même présentent des difficultés d'interprétation, ils ont du moins l'avantage d'être contemporains des événements et de refléter la vie même de la société chrétienne primitive. L'auteur des *Actes,* au con-

1. Voir les exhortations de l'apôtre invitant les chrétiens de Philippes à fuir les rivalités, la recherche de la vaine gloire (II. 1-13), Évodie et Syntyche à vivre en bonne intelligence dans le Seigneur (IV. 2).

traire, écrit assez longtemps après les événements qu'il raconte et la valeur de son récit diffère du tout au tout, suivant la nature des documents avec lesquels il a composé son histoire[1].

Pour rendre plus aisée la comparaison de son témoignage avec celui de Paul, il convient de traiter séparément ce qu'il dit des églises fondées en terre païenne par d'autres que Paul ou ses disciples immédiats et ce qu'il rapporte au sujet des communautés pauliniennes.

La revue des passages de la première catégorie sera courte. Ils ne nous apprennent rien de précis ni de nouveau. Déjà nous avons constaté que, dans les petites communautés voisines de la Palestine, les prophètes et les évangélistes ont une situation prépondérante[2], en d'autres termes que l'inspiration individuelle y domine. Ni à Tyr, ni à Ptolémaïs, il n'y a la moindre trace d'une organisation ecclésiastique quelconque. De même à Antioche. Ici également tout se fait par inspiration; les *prophètes* et les *didaskaloi* règnent; ce sont eux qui suggèrent l'envoi de subsides aux frères de Judée, le départ de Paul et de Barnabas pour leur premier voyage missionnaire[3]. La communauté est souveraine; c'est elle qui décide l'envoi de Paul et de Barnabas à Jérusalem pour s'entendre avec les apôtres au sujet de l'évangélisation des incirconcis et c'est à l'assemblée commune que les délégués de Jérusalem, Jude et Silas, transmettent la réponse de leurs commettants[4]. Il n'y a là rien de contraire à l'état de choses que les épîtres de Paul nous font connaître, mais il n'est pas possible d'en tirer une conclusion précise à cause de la très grande insuffisance des renseignements.

1. Voir plus haut, p. 43 et suiv.; p. 100.
2. Voir plus haut, p. 83-84. Les « frères » de Tyr obéissent à l'inspiration de l'Esprit-Saint en déconseillant à Paul de se rendre à Jérusalem. Ce passage fait partie des fragments de première main.
3. *Actes*, xi. 27-30; xiii. 1-3.
4. xv. 1-3, 30-32.

Au contraire, lorsqu'il s'agit des églises fondées par l'apôtre des Gentils, le témoignage des *Actes* ne s'accorde plus du tout avec celui des épîtres. D'une part, il est vrai, il atteste la formation de groupes chrétiens qui, après la rupture avec la synagogue juive, se réunissent chez des particuliers et constituent les ἐκκλησίαι κατ' οἶκον dont nous avons déjà parlé[1]. Mais, d'autre part, il attribue à l'apôtre des préoccupations administratives dans la fondation des églises et à celles-ci des institutions gouvernementales, dont il n'y a pas trace dans les documents qui émanent directement de Paul. Tandis que dans les communautés auxquelles sont adressées les lettres il n'y a pas de presbytres, on lit au livre des *Actes* (XIV. 23) qu'au retour de leur premier voyage missionnaire, Paul et Barnabas, en passant par Lystres, Icone, Antioche de Pisidie, non seulement fortifièrent leurs disciples dans la foi nouvelle, mais encore procédèrent à l'élection de presbytres dans chacune de ces villes et les recommandèrent par leurs prières au Seigneur, après avoir jeûné (χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, etc.). S'agit-il ici de l'institution de presbytres par les deux fondateurs de ces communautés sous leur propre responsabilité, ou du choix de ces mêmes presbytres par les fidèles de concert avec Paul et Barnabas? Faut-il traduire avec M. Reuss : « Après leur avoir fait élire des anciens, » ou avec M. Oltramare : « Ils élurent des anciens? » Le verbe χειροτονέω permet les deux interprétations[2], mais il n'y a pas lieu de les discuter longuement. Dans les deux acceptions, évidemment, le choix de ces presbytres ne peut être que le résultat d'une entente préalable entre le petit groupe de fidèles gagnés à la foi nouvelle et leurs pères spirituels. La difficulté n'est pas là, c'est le fond même du récit, la création d'une organisation presbytérale par l'apôtre Paul

1. Voir plus haut, p. 97.
2. Voir plus haut, p. 81.

ou sous ses auspices, qui est sujet à caution. Quelle valeur peut-on accorder à ce témoignage? Voilà le véritable problème.

La solution en serait moins délicate, si ce fragment du livre des *Actes* était le seul où il fût fait mention de presbytres dans les communautés pauliniennes. Il fait partie, en effet, de cette série de renseignements de seconde main sur la première activité missionnaire de l'apôtre Paul, dont l'autorité historique n'est pas garantie. Impossible de mettre en balance un document de provenance aussi mal assurée avec le témoignage, même indirect, de l'apôtre en personne. Comme à l'époque où l'auteur des *Actes* écrivait, l'idée que les apôtres ou les premiers missionnaires chrétiens avaient installé des presbytres dans les églises fondées par eux était assez généralement répandue[1], il pouvait supposer que Paul avait agi de même. L'origine de son assertion ne serait pas difficile à expliquer. Mais les presbytres reparaissent dans une autre partie des *Actes*, dans l'un de ces fragments où l'emploi de la première personne du pluriel trahit l'utilisation de documents directs et contemporains, émanant d'un compagnon de route de l'apôtre, et cela suffit à rendre la critique plus perplexe à l'égard du premier témoignage.

Au chap. xx, nous lisons : « Lorsqu'il nous eut rejoints » à Assos, nous le prîmes à bord et nous allâmes à Mitylène » (v. 14). Le lendemain du jour où notre bâtiment eut » quitté cette ville, nous passions l'île de Chios et, le jour » suivant, nous abordions à Samos. Après avoir relâché à » Trogyllium, nous arrivâmes le lendemain à Milet (v. 15). » Car Paul avait jugé bon de passer devant Éphèse sans s'y » arrêter, afin de ne pas être exposé à perdre du temps en » Asie; il se hâtait, afin d'arriver à Jérusalem, si possible,

1. Cfr. *Épître à Tite*, I. 5; Eusèbe, *H. E.*, III. 37 (qui repose sur des témoignages antérieurs), et toute la tradition ultérieure de l'institution apostolique du gouvernement de l'Église.

» pour le jour de la Pentecôte (v. 16). De Milet il envoya » un messager à Éphèse et manda auprès de lui les pres» bytres de l'église (v. 17). Et lorsqu'ils furent venus vers » lui, il leur dit (v. 18) : ... Prenez donc garde à vous et à » tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis » comme épiscopes, (de manière à) paître (convenablement) » l'Église du Seigneur[1] qu'il s'est acquise par son propre » sang (v. 28)... Lorsque le moment fut venu de reprendre » la mer, nous nous arrachâmes à eux et nous fîmes route » droit sur l'île de Cos. » (xxi. 1.)

Le discours adressé par l'apôtre aux presbytres d'Éphèse mandés à Milet est un des meilleurs que renferme le livre des *Actes*. De même que le récit qui l'encadre est certainement un des documents historiques les plus sûrs de l'histoire apostolique, de même les paroles que l'auteur des *Actes* met dans la bouche de saint Paul reflètent des souvenirs d'une authenticité moins contestable que la plupart des autres discours apostoliques, dont il a émaillé son œuvre. Mais, même dans ces conditions exceptionnellement favorables, les discours reproduits par les historiens de l'antiquité ne sauraient prétendre à une fidélité rigoureuse. Il faut ou bien l'ignorance d'un grand nombre de théologiens à l'égard des habitudes littéraires de l'antiquité, ou bien le préjugé qui considère les écrits bibliques comme des œuvres soustraites aux mœurs littéraires de leur temps, pour supposer un seul instant que les discours du livre des *Actes* soient des reproductions exactes des paroles prononcées par les personnages que l'auteur met en scène. Il n'y a donc pas lieu d'attacher grande valeur à la lettre même du seul verset du discours de Milet où il soit parlé des fonctions des presbytres (v. 29). Ce verset porte le cachet de l'auteur des *Actes*. L'idée que les évêques d'Éphèse ont

1. La leçon ἐκκλησία τοῦ κυρίου est meilleure que celle du texte reçu : ἐκκλ. τοῦ Θεοῦ.

été établis par le Saint-Esprit se rattache à une conception qui lui est particulièrement chère, comme nous l'avons déjà constaté en étudiant son témoignage sur les premières communautés chrétiennes en Palestine[1]. Pour l'apôtre Paul, sans doute, le Saint-Esprit agit sans cesse dans l'église, mais en dispensant aux fidèles des dons spirituels, non pas en leur conférant des dignités administratives. Cette dernière notion est d'un temps postérieur, quand l'inspiration première tend déjà à se canaliser et que le spiritualisme primitif se matérialise.

S'il en est ainsi pour l'une des assertions contenues dans le verset 28, que faut-il penser de l'autre ? Qui nous garantit que l'application du titre d'*épiscopes* à ces dignitaires de l'église d'Éphèse désignés quelques lignes plus haut sous le nom de *presbytres*, ne soit pas, elle aussi, l'œuvre du rédacteur des *Actes?* Cette confusion de dénominations est bien de son époque. A cet égard comme à tant d'autres, il se rapproche du point de vue auquel se place l'auteur des *Épîtres pastorales*. Il est possible qu'il ait trouvé dans le récit de voyage du compagnon de Paul le terme d'*épiscopes ;* puisqu'il y en avait à Philippes, il pouvait bien y en avoir à Éphèse. Mais rien ne le prouve.

Le seul renseignement, au contraire, dont l'autorité paraisse vraiment assurée, c'est celui du v. 17 ; celui-ci fait certainement partie du document primitif utilisé par l'auteur des *Actes*. Or, ici, il est parlé de *presbytres* et non pas d'*épiscopes*. Les historiens et les commentateurs ont généralement déduit de l'emploi simultané de ces deux termes que, dans les communautés primitives, ils servaient indistinctement à désigner les mêmes personnes. Fort bien, si la lettre même du v. 28 est contemporaine de l'apôtre Paul. Comme cela n'est pas, leur conclusion ne peut valoir que pour le temps et le milieu où écrivait le rédacteur des

1. Voir plus haut, p. 52.

Actes et nous verrons plus loin, en étudiant les *Épîtres pastorales*, jusqu'à quel point elle se justifie.

Pour ce qui concerne les premières églises fondées par l'apôtre des Gentils, le seul témoignage du livre des *Actes* sur lequel on puisse faire fond atteste l'existence de *presbytres* dans la communauté d'Éphèse. Il s'ensuit que nous n'avons plus le droit de repousser la tradition rapportée au chap. XIV, v. 23. S'il y avait des presbytres à Éphèse, il n'y a aucune raison de contester qu'il y en eût à Lystres, à Icone ou Antioche de Pisidie.

Voilà un résultat bien différent de celui que fournit l'étude des épîtres pauliniennes, et cette contradiction ne laisse pas que d'être embarrassante. Le seul moyen de la comprendre, c'est, d'une part, de ramener les choses au point en distinguant nettement l'esprit des documents historiques dont nous constatons le conflit, d'autre part, de se pénétrer une fois de plus de cette vérité élémentaire que l'organisation première des communautés chrétiennes a pu être différente suivant les localités, suivant les éléments dont elles se composaient et les circonstances dans lesquelles elles se sont constituées.

Que dans certaines églises pauliniennes d'Asie-Mineure il y ait eu des presbytres, il n'est pas permis de le nier, puisque des documents formels l'attestent. D'ailleurs, il faut bien que l'organisation presbytérale, généralement établie quelques dizaines d'années plus tard, ait eu des antécédents à l'époque où les communautés furent fondées. Mais, justement, de ce qu'il y a eu des presbytres dans ces premières églises il n'est pas permis de conclure qu'il y eût déjà une organisation régulière, un gouvernement presbytéral comme celui que révèlent les *Épîtres pastorales*. Pour faire droit au témoignage des *Actes* il ne convient pas de négliger celui des lettres de Paul. Celles-ci ignorent non seulement l'organisation presbytérale, mais l'existence même de presbytres. Il est donc inadmissible que des presbytres aient pu

exercer une action gouvernementale ou une domination religieuse quelconque dans les communautés avec lesquelles l'apôtre est en correspondance. Tout ce que nous avons vu précédemment sur l'état de ces églises naissantes confirme cette thèse. Inutile d'y revenir. Par conséquent, si dans d'autres associations chrétiennes de même origine il y a eu des personnages auxquels on accordait déjà le titre de *presbytres*, il y a tout lieu de penser qu'ils ne possédaient guère de pouvoir effectif. Quand l'auteur des *Actes* nous parle d'eux, il se les représente naturellement tels qu'ils étaient de son temps, comme une sorte de conseil directeur de la communauté. Le témoignage de Paul lui-même nous interdit d'en faire autant.

Mais, de même que les épîtres nous font voir comment, par la force même des choses, pour répondre aux besoins inéluctables de toute association vivante, certaines fonctions telles que celles des épiscopes et des diacres se concentrent aux mains de personnes déterminées, spécialement chargées par la communauté de les accomplir, de même il n'y a aucune raison valable de contester que, dans d'autres églises fondées en terre païenne, les membres les plus notables, les plus dévoués, les plus actifs, aient pu constituer une sorte de comité où les affaires de la communauté étaient examinées avec une sollicitude particulière et recevoir ce nom de *presbytres* que les analogies des institutions grecques et de la synagogue juive suggéraient également[1]. Les épîtres de Paul lui-même fournissent ici un point de raccordement pour le témoignage des *Actes*. Ces *proïstamenoi* pour lesquels l'apôtre réclame la déférence de leurs coreligionnaires, parce qu'ils se consacrent avec un zèle tout particu-

1. Voir plus haut, p. 60. — C'est un rôle analogue qui incombait aux πρόβουλοι dans les oligarchies grecques et à la βουλή dans les démocraties (cfr. Gilbert, *Handbuch d. griech. Alterth.*, II, p. 315 (1re éd.).

lier au service de la communauté, ces *proïstamenoi* en qui nous avons reconnu les « moniteurs » des groupes de chrétiens qui se constituent dans les principales villes du monde hellénique[1], ne sont-ils pas le pendant des presbytres dont parlent les *Actes ?* Ils n'ont pas encore d'autorité réglementaire ; ils ne doivent qu'à eux-mêmes l'ascendant qu'ils exercent sur leurs frères en la foi ; mais ils sont moralement les conducteurs de la communauté, ou plutôt ils doivent l'être, de même que les prophètes en sont les inspirateurs et que les *didaskaloi* en sont les instructeurs. Ce n'est pas l'âge, en effet, qui donne droit au titre d'ancien[2] ; c'est le zèle persévérant, le dévouement, la notabilité. L' « ancien », dans des communautés qui se recrutent par des conversions d'adultes, ce n'est pas le vieillard, mais celui qui est depuis longtemps membre de la communauté, et spécialement celui qui depuis plus longtemps que d'autres s'est distingué par son zèle au service de la communauté. Entre les *proïstamenoi* de Thessalonique et les *presbuteroi* d'Éphèse il n'y a qu'une simple différence de nom. Paul, ne voulant pas s'arrêter à Éphèse, ne pouvant pas faire venir à Milet tous les chrétiens éphésiens, convoque les plus notables, leurs conducteurs spirituels. On ne voit pas comment il aurait pu faire autrement.

Quant au mode de recrutement de ces presbytres, nous ne le connaissons pas. Et tant qu'ils ne constituèrent pas un corps fermé, un comité composé d'un nombre déterminé de membres, il ne pouvait pas y avoir à proprement parler de recrutement régulier. Les plus zélés se désignaient d'eux-mêmes à la considération de leurs coreligionnaires. C'est ainsi que dans la plupart des sociétés privées un certain nombre de membres, prenant plus ardemment à cœur les affaires de la collectivité, concentrent bientôt en eux les

1. Ci-dessus, p. 118-121.
2. Voir plus haut, p. 76.

forces vives de l'association. Avant même d'être constitués en conseil d'administration ou en gouvernement de la société, ils en forment déjà, en réalité, le comité directeur. L'accomplissement des fonctions a précédé l'établissement des dignités.

A partir de quel moment le presbytérat est-il devenu une dignité ecclésiastique? Depuis quand a-t-il formé un conseil directeur, une sorte de sénat de la communauté locale? C'est ce que nous ignorons, pour l'excellente raison que cette transformation ou, plus exactement, cette fixation légale d'une prééminence, qui s'était établie tout d'abord d'une façon spontanée, ne s'est pas faite partout en même temps ni dans les mêmes conditions. Dans telle communauté la constitution d'un presbytérat a pu se produire presque dès l'origine; dans telle autre, par contre, elle a pu tarder assez longtemps. Suivant que les habitudes de la synagogue palestinienne ou celles des associations religieuses grecques étaient prédominantes parmi les nouveaux convertis, suivant que l'esprit démocratique était plus ou moins jaloux dans chaque église, cette formation d'un corps presbytéral a dû être plus ou moins prompte. Nous connaissons le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*. Dans les communautés auxquelles l'apôtre Paul a écrit les épîtres à nous connues il n'y a pas encore d'organisation presbytérale; à la fin du Ier siècle, à l'époque où écrit l'auteur des *Actes*, à l'époque des *Épîtres pastorales*, elle existe tout au moins dans un grand nombre d'églises, sinon partout, avec des différences de noms et des variétés de formes que nous relèverons plus loin. Si l'on pouvait accepter sans hésitation le témoignage du chap. XIV des *Actes*, on aurait la preuve que dès le début il y eut un presbytérat organisé dans quelques églises de la Pisidie et de la Lycaonie. Mais comment déterminer jusqu'à quel point le rédacteur des *Actes* a transposé à l'origine le sens que les mots avaient au temps où il écrivait? Au chap. XX, le témoignage du compagnon de route de Paul atteste simple-

ment l'existence de presbytres sans fournir la moindre indication en faveur d'un gouvernement presbytéral organisé.

***

Un seul fait ressort avec évidence de cette longue et minutieuse analyse de tous les textes qui peuvent nous renseigner sur l'état des premières communautés fondées en terre païenne : c'est qu'il n'y a aucune unité d'organisation, aucune institution d'un type de gouvernement ecclésiastique par les fondateurs des églises; c'est que les communautés semées par l'apôtre Paul à travers l'Empire romain sont de petites sociétés démocratiques, dépourvues de charte constitutive, où règne l'inspiration individuelle, où l'autorité spirituelle appartient aux prophètes, aux apôtres, aux didaskaloi, à tous ceux qui peuvent être considérés comme les organes du Saint-Esprit ou les délégués du Christ glorifié. L'assemblée des fidèles est souveraine en matière de discipline et de doctrine, et les fonctions administratives remplies à l'origine par les frères de bonne volonté, par ceux qui ont le plus de zèle ou de notabilité, y sont réduites au minimum. C'est là, en effet, ce qui donne un caractère tout particulier à ces associations chrétiennes. Il n'y a pas chez elles, comme dans la synagogue juive, une Loi nationale et religieuse à faire observer, une tradition à maintenir, des privilèges à défendre ; tout cela viendra plus tard et rendra nécessaire l'organisation d'un gouvernement ecclésiastique. Il n'y a pas davantage chez elles, comme dans les associations religieuses païennes, des sacrifices à célébrer, des processions et des fêtes pompeuses à organiser ; il n'y a aucune fonction sacerdotale. Ce sont de petites associations fraternelles, toutes préoccupées de leurs croyances et de leurs espérances, nageant en plein idéalisme, des groupes d'attente à l'approche de la grande révolution qui établira le règne de Dieu et du

Christ sur la terre. Pas de dignitaires spéciaux pour la célébration du culte; celui-ci est d'une simplicité élémentaire et tous les membres de l'église peuvent y prendre une part active. La gestion des intérêts matériels est facile, car ces communautés naissantes, généralement composées de petites gens, sont peu fortunées et leur installation n'est pas compliquée. Une ou deux salles, offertes gratuitement par un des frères ou louées au nom d'un membre de la société, leur suffisent. Ce qui leur importe, c'est de gagner le plus possible d'âmes à la cause du salut; plus que les Juifs de la Dispersion, déjà si zélés pour la propagande, ces Chrétiens de fraîche date poursuivent passionnément la conversion de leurs frères de la veille, attardés dans le judaïsme ou encore plongés dans les erreurs païennes, car les temps sont mûrs et déjà blanchit l'aube du grand jour où le Seigneur recueillera les élus et plongera dans la perdition les pécheurs récalcitrants.

Cette œuvre de salut incombe à tous, aux apôtres, aux évangélistes, aux docteurs, aux prophètes qui vont partout où l'esprit de Dieu les pousse, mais dans chaque communauté particulière elle s'impose tout particulièrement aux plus ardents, aux plus notables et aux plus convaincus. A eux de préparer les décisions de l'assemblée populaire souveraine, de prévenir les mesures dangereuses, de soutenir les défaillants, d'empêcher les désertions, de prendre à cœur les intérêts spirituels de tous, en un mot, d'exercer la *cure d'âmes*, soit auprès des membres individuellement, soit auprès de la société collective [1]. Telle est la tâche des *proïstamenoi* ou des *presbytres* [2]. A une société entièrement

1. Cette activité répond au don de κυβέρνησις mentionné par l'apôtre Paul dans la première Épître aux Corinthiens. Voir ci-dessus, p. 124. Les κυβερνήσεις sont mentionnées à la suite des ἰάματα et des ἀντιλήψεις. Il s'agit de la direction spirituelle et morale que les plus fermes doivent exercer sur les faibles.

2. Voir plus loin les presbytres de la première Épître à Timothée qui sont également qualifiés de προεστῶτες (*I Tim.*, v. 17).

consacrée à une œuvre spirituelle il faut des conducteurs spirituels.

Cependant, quelque réduits que soient les intérêts temporels, il y a néanmoins une gestion matérielle à exercer, des services matériels à rendre, surtout en ce qui concerne l'organisation des réunions communes et des agapes et pour l'assistance matérielle qui, dans ces petites sociétés de secours mutuel, accompagne l'assistance morale. A ces besoins répondent les serviteurs, les ministres de la communauté, les *diacres*, d'abord par bonne volonté, bientôt sans doute (mais sans que l'on puisse préciser davantage que pour les presbytres) par délégation de l'église.

Enfin, toute souveraine que soit la petite démocratie chrétienne dans chaque communauté, il importe que l'exécution de ses décisions soit assurée, que l'emploi de ses modiques ressources soit contrôlé, que les apports de ses membres, en argent et surtout en nature, soient enregistrés, bref, qu'il y ait un contrôle quelconque. Cela est indispensable partout, mais particulièrement dans des associations de ce genre ; les démocraties sont ombrageuses et soupçonneuses, chez les Juifs et les Grecs autant et plus qu'ailleurs. Ce contrôle, cette inspection, cette mission d'assurer le respect du droit et de la règle souveraine, voilà l'œuvre des *épiscopes*[1].

Telle est la triple catégorie des fonctions administratives

1. C'est ici le point capital sur lequel nous croyons devoir compléter les idées émises par MM. Hatch et Harnack. Les épiscopes n'ont pas seulement le contrôle administratif matériel, comme le veut M. Hatch. Il deviennent presque dès l'origine, ainsi que nous le montrerons plus loin, les contrôleurs de toute l'activité sociale de la communauté, — comme l'a fort bien vu M. Harnack, — mais de plus les inspecteurs chargés de veiller à l'application de la règle commune, à l'accomplissement normal des fonctions communes. Dans des associations toutes morales comme les premières communautés chrétiennes, le contrôle administratif matériel se double nécessairement d'un contrôle moral. Voilà ce qu'il importe de mettre en lumière, parce que cela seul permet de comprendre la formation de l'épiscopat.

qui se dégagent peu à peu dans les premières communautés fondées en terre païenne. Mais, au risque de se répéter, il importe de spécifier encore une fois en concluant, que la distinction, établie par l'analyse entre ces fonctions, ne dut pas exister partout dans la réalité d'une façon aussi tranchée que nous sommes obligés de l'énoncer pour la clarté de l'exposition. Tant que ces fonctions furent bénévoles, elles se confondirent certainement. Plus tard même, lorsqu'il y a déjà délégation de l'église, il n'y a aucune raison de penser que toutes les communautés délimitèrent les attributions exactement comme nous venons de le faire. Ainsi le contrôle put être confié à des presbytres et la cure d'âmes fut sans doute maintes fois exercée par des épiscopes. Autant il importe de reconnaître à l'origine les germes des institutions ecclésiastiques de l'avenir, autant il est nécessaire, sous peine de fausser entièrement la situation, de ne pas attribuer à cet organisme ecclésiastique en formation la précision et la rigidité que ses membres acquerront seulement plus tard. Tout ce que nous espérons avoir établi, c'est que l'épiscopat et le presbytérat ont des origines distinctes, qu'ils remontent l'un et l'autre aux premiers temps du christianisme et que la différence que l'on constate plus tard entre ces deux rouages du gouvernement ecclésiastique, non pas en ce qui concerne la dignité, mais en ce qui concerne les fonctions, est originelle dans l'Église chrétienne. L'épiscopat, pas plus qu'aucune autre fonction ecclésiastique, n'est d'origine apostolique; cela est démontré depuis longtemps pour tout esprit non prévenu. Mais l'épiscopat n'est pas davantage sorti du presbytérat, comme on se le représente trop souvent. Il a ses origines propres; il est aussi ancien que le presbytérat et, comme lui, il est une création de la toute première chrétienté qui a modifié, conformément à ses besoins particuliers, certains types d'organisation sociale dont les associations religieuses contemporaines lui offraient les modèles.

§ 5.

LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS PAULINIENNES SONT-ELLES DES ÉRANES OU DES SYNAGOGUES?

La connaissance plus précise des associations religieuses grecques, dont nous sommes redevables aux découvertes épigraphiques modernes, a porté quelques historiens à rattacher, d'une manière beaucoup plus étroite, l'organisation des premières communautés chrétiennes dans le monde païen à celle des éranes et des thiases[1]. Partant du principe

1. Sur les thiases et les éranes dans le monde grec voir l'ouvrage déjà mainte fois cité de M. Foucart: *Des Associations religieuses chez les Grecs* (Paris, Klincksieck, 1873). Les thiases avaient toujours eu un caractère religieux; les éranes étaient tantôt civils (sociétés de crédit et peut-être de secours mutuels), tantôt religieux; mais à l'époque romaine ils avaient probablement tous un caractère religieux, parce que les autorités romaines ne toléraient guère d'associations d'autre nature. D'ailleurs, même les sociétés professionnelles avaient ce caractère religieux, comme les corporations du moyen âge, puisqu'elles avaient leurs divinités protectrices et que leurs fêtes étaient toujours accompagnées de sacrifices. — Les distinctions qui ont pu exister à l'origine entre les thiases et les éranes ont disparu au Ier siècle de notre ère. Déjà Aristote emploie les deux noms indifféremment (*Morale à Nicomaque*, VIII. 9. 7). Cfr. Athénée, *Deipnosophistes*, VIII. 64. — Voir aussi Renan, *Les Apôtres*, p. 351 et suiv. — Sur les *collegia* du monde latin voir: Mommsen, *De Collegiis et Sodaliciis Romanorum* (Kiliæ, 1843). — G. Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. II, p. 248 et suiv. — W. Liebenam, *Zur Geschichte und Organisation des rœmischen Vereinswesens* (Leipzig, 1890, traitant spécialement des associations professionnelles).

fort juste qu'il faut, en histoire, expliquer toute institution nouvelle par ses antécédents et par les conditions qui lui ont donné naissance, frappés de la différence que nous avons déjà signalée[1] entre l'état des premières communautés pauliniennes et l'organisation des synagogues juives, ils ont cru reconnaître dans les sociétés religieuses privées si nombreuses chez les Grecs, le type dont les premiers chrétiens d'origine païenne se seraient inspirés pour l'établissement de leurs églises. De même que l'apôtre Paul avait rompu avec le Judaïsme en dégageant le Christianisme de la Loi, de même il aurait rompu avec la synagogue pour lui substituer un mode d'organisation sociale emprunté à la tradition hellénique et plus conforme à son esprit universaliste[2].

On a rendu service à l'histoire des origines du christianisme en attirant ainsi l'attention des théologiens sur l'abondance des sociétés religieuses privées dans le monde hellénique et sur la liberté religieuse dont jouissaient

1. Voir plus haut, p. 112-113.

2. Cette thèse a été soutenue le mieux par M. G. Heinrici, dans deux mémoires publiés par la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, en 1876 (p. 465 et suiv. : *Die Christengemeinde Korinths und die religiœsen Genossenschaften der Griechen*), et en 1877 (p. 89 et suiv. : *Zur Geschichte der Anfœnge paulinischer Gemeinden*), et dans ses deux volumes sur les Épîtres aux Corinthiens (*Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther*, Berlin, Hertz, 1880; *Das zweite*, etc., 1887), surtout t. I, p. 20 et suiv. A la p. 21 l'auteur résume sa pensée en ces mots, en parlant de la communauté corinthienne : « In welcher Weise organisirte sie sich?....» nicht nach dem » Vorbilde, aber in den Formen der religiösen Genossenschaften. » Nous ne comprenons pas bien la restriction, à moins qu'elle n'ait pour but de calmer les appréhensions de ceux qui ne peuvent pas admettre que des associations païennes aient servi de modèle à l'Église chrétienne.

A consulter également sur cette question : E. Hatch, *O. c.*, p. 29 et suiv.; H. Weingarten, *Die Umwandlung der ursprünglichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche* (dans *Von Sybel's Historische Zeitschrift*, 1881, p. 441 et suiv.), etc.

effectivement les habitants de l'Empire romain au début de l'ère chrétienne, en vertu de traditions invétérées et malgré la législation impériale qui interdisait en principe toute espèce d'association[1]. Mais comme il arrive ordinairement en pareil cas, on est allé trop loin dans cette réaction motivée contre l'ancien système qui faisait sortir l'Église chrétienne de la synagogue juive, sans aucune restriction. Car il n'est pas plus exact d'assimiler l'organisation des premières églises fondées par l'apôtre Paul à celle des éranes païens que de les identifier avec des synagogues juives.

Opposer ainsi les associations religieuses païennes et les synagogues des Juifs de la Dispersion, c'est mal poser la question. Si différentes qu'elles fussent par la doctrine et par le culte, les unes et les autres n'en ressortissaient pas moins à la même catégorie d'institutions collectives. Aux yeux des anciens, les synagogues n'étaient elles-mêmes pas autre chose qu'une variété de thiase ou d'érane, dont l'existence se justifiait par les mêmes raisons qui légitimaient toutes les associations de même nature. Tout comme dans chaque ville les colons originaires d'un même pays ou

1. En dehors du petit nombre des « collegia licita » expressément autorisés par la loi et ayant la personnalité civile, il y a toujours eu dans l'Empire romain, même sous les premiers empereurs, un très grand nombre de « collegia illicita », c'est-à-dire non autorisés, dépourvus d'existence légale et passibles par conséquent des peines que la loi avait édictées contre ce genre d'associations. (Voir l'exemple très instructif de Pompéi ; P. Willems, *Les Élections municipales à Pompéi*, Paris, 1887.) Mais les magistrats étaient libres d'appliquer la loi ou non, suivant l'opportunité. Les lois contre les associations avaient un but essentiellement politique. Les sociétés religieuses, les thiases, les éranes notamment, bénéficiaient généralement de la tolérance religieuse traditionnelle chez les Romains à l'égard des peuples vaincus, à la condition qu'il n'en résultât aucun danger politique, aucun désordre, et qu'il ne s'y manifestât aucune disposition malveillante pour la domination romaine. Dans le cas contraire, l'autorité pouvait sévir de plein droit.

les adorateurs d'une même divinité étrangère se groupaient autour d'un sanctuaire commun et formaient une association religieuse avec son culte propre, ses rites, ses règlements, ses dignitaires, les Juifs se groupaient autour de leur synagogue, avec ses formes particulières de culte, ses livres sacrés, sa loi et ses règlements, ses magistrats. La seule différence en droit provenait du fait que les Juifs avaient obtenu de César et d'Auguste des privilèges et des garanties qui assuraient le libre exercice de leur religion, même dans celles de ses exigences qui froissaient les païens ou qui pouvaient sembler en contradiction avec les principes généraux de la législation sur les sociétés religieuses[1]. Du temps de l'apôtre Paul, chaque synagogue juive était un thiase, privilégié sans doute en comparaison de la plupart des autres associations religieuses orientales, mais fondé en droit sur la même conception grecque du droit de réunion. Et les premières communautés chrétiennes, considérées par la police comme des variétés de synagogues juives[2], étaient par conséquent, elles aussi, aux yeux des païens, des thiases[3].

Il n'est donc pas contestable que les églises fondées parmi les Gentils par l'apôtre Paul et par ses disciples, le furent

1. Voir plus haut, p. 103 et 104, n° 1. — Le privilège le plus saillant au point de vue politique était le droit de payer le tribut au Temple de Jérusalem. Les rigueurs de Tibère et de Claude contre les Juifs de Rome, celles de Caligula contre les Juifs d'Alexandrie sont locales et motivées par des incidents spéciaux qui ne modifièrent pas la situation générale des Juifs dans l'Empire.

2. Ci-dessus, p. 105.

3. Encore au II[e] siècle Celse parle des Θιασῶται Ἰησοῦ (Origène, *C. Cels.*, III. 22; cfr. K. J. Neumann, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1885, t. XI, p. 123 et suiv.) et Lucien dit que Peregrinus a été ϑιασάρχης des chrétiens (*De morte Peregrini*, 11). Mais Origène, après avoir cité Celse, ajoute : Χρήσομαι γὰρ τῷ παρὰ τῷ Κέλσῳ ὀνόματι; ce qui montre que les chrétiens n'acceptaient pas cette assimilation païenne.

sous la forme et dans les conditions de thiases ou d'éranes; car cela revient à dire que ces sociétés nouvelles furent créées conformément au droit d'association, usuel à cette époque dans le monde hellénique et toléré en fait par la domination romaine, malgré les principes contraires de la politique impériale. Cela va de soi. Mais il ne s'ensuit pas que, des très nombreuses associations religieuses privées qui existaient au début de notre ère et dont l'organisation intérieure n'était nullement uniforme, les chrétiens aient choisi comme modèle ecclésiastique les éranes païens plutôt que les synagogues juives. Si vives qu'eussent été les luttes qui avaient abouti, dans la plupart des localités, au schisme de la communauté juive en disciples et adversaires de la réforme chrétienne, si violentes que fussent les rivalités entre les deux associations ennemies, la jeune église n'en conservait pas moins, du fait même de ses origines, beaucoup plus d'affinités naturelles avec la synagogue qu'avec les thiases consacrés à quelque divinité païenne.

On fait valoir, pour établir le contraire, que les épîtres de Paul ne contiennent pas la moindre allusion à des autorités rappelant celles la synagogue. L'observation est exacte, nous l'avons déjà reconnu; mais l'argument ne porte pas. Tout d'abord, en effet, le témoignage complémentaire des *Actes des Apôtres* nous a permis de constater que, dans certaines communautés tout au moins, il y eut des presbytres et que ces presbytres correspondent aux *proïstamenoi* des épîtres. Les noms ne sont pas empruntés à la synagogue de la Dispersion, il est vrai, mais ces conseillers spirituels rappellent plutôt les autorités de la synagogue que les dignitaires des éranes païens. De plus, s'il n'y a pas dans les épîtres d'allusions aux autorités de la synagogue, y en a-t-il davantage qui rappellent l'organisation des associations païennes? Dans ces dernières les personnages principaux sont les présidents (ἀρχιθιασίτης, ἀρχερανιστής, προστάτης), les prêtres ou prêtresses (ἱερεὺς, ἱέρεια, ἱεροποιοί), les trésoriers (ταμίας,

ζάκορος) les secrétaires (γραμματεύς), les censeurs (ἐπιμελητής), etc. [1]. Y a-t-il quoi que ce soit d'analogue dans les communautés pauliniennes ? Les actes essentiels et les cérémonies les plus importantes des éranes ou des thiases étaient les sacrifices, avec la liturgie, les rites, les fêtes qu'ils comportaient. Rien de semblable dans les communautés chrétiennes et par conséquent pas de fonctionnaires correspondants. Des noms que nous avons relevés dans les épîtres de Paul, ni ἀπόστολος, ni διάκονος ne figurent dans les inscriptions païennes comme titres d'une fonction spécialisée; ἐπίσκοπος y est substitué à ἐπιμελητής, le terme judéo-grec remplace le terme proprement grec. On se rabat, il est vrai, sur les expressions προϊστάμενος, προστάτις, où l'on croit reconnaître un patronat analogue à celui qui valait à certaines sociétés privées païennes la protection de quelque personnage influent [2]. Un pareil patronage n'aurait été nullement le caractère spécifique d'une association païenne, il aurait pu s'appliquer aussi bien à une synagogue, et par conséquent on ne saurait y voir une preuve de l'influence exercée sur l'organisation des premières églises chrétiennes par les associations païennes. Mais ce patronage même, au moins en ce qui concerne les premières communautés chrétiennes chez les Gentils, n'a jamais existé que dans l'imagination des interprètes. Il faut un véritable parti pris pour reconnaître dans les *proïstamenoi* de l'église de Thessalonique, appelés par l'apôtre à travailler, à présider et à exhorter [3], des *patroni* au sens romain, ou pour vouloir transformer en *patrona* la brave Phœbé, parce qu'elle a rendu des services à Paul [4]. En quoi

1. Foucart, *O. c.*, p. 20 à 33.
2. Cfr. Weingarten, *O. c.*, p. 457.
3. Voir plus haut, p. 141 et suiv.
4. *Ép. aux Rom.*, XVI. 1-2 : « Je vous recommande Phœbé, notre » sœur, qui est *diakonos* de l'église de Cenchrées, afin que vous » l'accueilliez dans le Seigneur, comme il convient aux saints, et que » vous lui veniez en aide pour tout ce dont elle aura besoin; car elle-

semblable patronage aurait-il bien pu servir au missionnaire itinérant, probablement lui-même pourvu du droit de cité romaine? La pauvre diaconesse de Cenchrées ne pouvait pas le protéger et ne l'a effectivement jamais protégé au sens du patronat latin.

Le nom συναγωγή ne paraît jamais dans les Épîtres; c'est vrai; mais on n'y trouve pas davantage les termes caractéristiques d'érane ou de thiase, ou l'un de leurs composés. L'apôtre et tous les premiers écrivains chrétiens à sa suite affectionnent certaines expressions du langage religieux grec empruntées spécialement au vocabulaire des mystères, telles que μυστήριον, τέλειος[1], mais de ce qu'il oppose ainsi fort

» même a eu l'occasion d'être la *protectrice* (προστάτις) d'un grand » nombre (de frères) et notamment la mienne. » — Il ne s'agit évidemment pas d'un patronat au sens juridique. Phœbé n'est pas une puissante dame; elle a, elle-même, besoin de l'assistance de ses frères chrétiens dès qu'elle quitte le port de Cenchrées (port de Corinthe). Elle remplit dans cette ville même les modestes fonctions de *diakonos* (voir plus haut, p. 146). Elle mérite tout particulièrement d'être accueillie avec bonté par les chrétiens de la ville où elle arrivera comme étrangère, parce qu'elle a elle-même accueilli avec bonté les frères qui arrivaient à Cenchrées. C'est ainsi seulement qu'elle a pu être la patronne de l'apôtre Paul, par les services qu'elle lui a rendus comme aux autres chrétiens débarquant dans ce port. Ces fonctions n'ont rien de commun avec celles des *proïstamenoi*, ni même avec celles du προεστώς que nous rencontrerons plus loin.

1. Cfr. *I Cor.*, II. 6-7 (et les passages cités dans la *Clavis N. T.* de Wilke, *s. v.*). Il ne s'agit pas ici d'une classe spéciale d'initiés formant une aristocratie religieuse de la communauté. Tous les vrais chrétiens sont τέλειοι, parce qu'ils ont reçu l'esprit de Dieu. Ils sont tous initiés et, comme tels, opposés au reste des hommes incapables de saisir la vérité salutaire, sagesse de Dieu, folie de la Croix. Cfr. Heinrici, *Das erste Sendschreiben...*, I, p. 105 et suiv. — En général, les thiases des divinités orientales, en Grèce, avaient des initiations et des pratiques mystérieuses de purification et offraient ainsi à leurs adeptes des réductions faciles des grands mystères (cfr. Foucart, *O. c.*, p. 10 et suiv.; p. 166). — Les auteurs chrétiens, surtout de l'École d'Alexandrie, et l'Église ultérieure, par la discipline du secret, s'attachent à mettre en

naturellement la grande révélation dont il est dépositaire aux révélations par lesquelles le paganisme prétendait apporter le salut à ses initiés, on serait mal venu à déduire que les premières communautés chrétiennes se constituèrent selon le type des mystères éleusiniens ou autres. Il n'y a aucun rapport entre les deux organisations. A bien plus forte raison ne suffit-il pas de signaler la substitution du mot ἐκκλησία à celui de συναγωγή pour rattacher les communautés pauliniennes aux éranes païens. Ce mot avait passé depuis longtemps dans le langage judéo-hellénique[1].

Mais on insiste. Les formes ultradémocratiques de la vie sociale, la promiscuité qui règne dans l'association entre gens de toute nationalité, de tout rang, de toute origine[2], la

relief certains rapports du mystère chrétien avec les mystères grecs. Mais il n'y a là qu'une simple analogie qui n'a exercé aucune influence sur la constitution ecclésiastique. Dans les premières communautés chrétiennes, il n'y a rien qui corresponde aux nombreuses cérémonies symboliques, aux épreuves et aux pratiques magiques de purification des mystères. La conception de saint Paul appartient bien plutôt à la famille des systèmes gnostiques, parce qu'elle se concentre dans l'opposition des πνευματικοί aux ψυχικοί et aux σαρκικοί. En général, les mystères et les thiases païens rattachent le salut à l'effet magique des symboles de l'initiation et des pratiques rituelles, les systèmes gnostiques à la supériorité de certains esprits doués par nature de capacités supérieures. Pour Paul, l'état pneumatique est un don de Dieu. Le psychologue rattachera ces diverses apparitions à une même tendance de l'esprit humain et, en ce sens, l'analogie reconnue par l'Église des premiers siècles est juste; mais historiquement les mystères et les systèmes gnostiques sont indépendants les uns des autres.

1. Voir p. 113, n. 3.

2. Les thiases qui n'avaient pas un caractère strictement national avaient toujours été largement ouverts aux gens de toute origine. M. Michel Clerc, *Les Métèques Athéniens* (Paris, Thorin, 1893), écrit à propos des associations religieuses du IVe siècle avant J.-C. : « L'admission, et l'admission sur le pied d'égalité, d'étrangers de toute condition, » libres ou non, était une condition nécessaire de la prospérité, de la » vie même des thiases, de ceux du moins dont le culte s'adressait à » quelqu'une des grandes divinités de l'Orient. Il fallait bien qu'ils

participation active des femmes aux assemblées[1], la juridiction exercée sur les délinquants par l'église elle-même, et non par des magistrats désignés à cet effet, la substitution du dimanche au sabbat juif[2], les agapes ou banquets fraternels, tout cela, nous dit-on, est étranger aux mœurs et aux traditions de la synagogue, tout cela est emprunté aux associations religieuses païennes. Sous certaines réserves la première partie de cette thèse est juste. Les églises chrétiennes fondées par Paul et ses disciples sont plus qu'une simple modification des synagogues juives de la Dispersion. En rompant avec le caractère national et particulariste dont la synagogue judéo-hellénique, même la plus libérale, ne parvenait pas à se dégager, les premières églises chrétiennes universalistes étaient nécessairement amenées à briser la constitution

» s'ouvrissent à la foule des métèques et des esclaves d'origine barbare » qui, sans cela, se seraient trouvés sans dieux et sans cultes. » (P. 126.) L'universalisme n'avait fait que se généraliser depuis cette époque. — Pour ce qui concerne la composition de certaines communautés pauliniennes, voir ci-dessus p. 113 et suiv.

1. Sur la participation des femmes aux thiases grecs, voir Foucart, *O. c.*, p. 10, 21, 148 et suiv.; Wescher, *Revue archéol.*, II (1865), p. 226. — Sur la participation des femmes aux réunions chrétiennes, voir *I Corinthiens*, XI. 3-16, et XIV. 34-35, où il faut noter les restrictions étrangères aux mœurs des thiases, par lesquelles l'apôtre entend assurer l'attitude réservée de la femme chrétienne dans les assemblées, — et les nombreux passages, tels que *Rom.*, XVI. 1-3, 6, 12; *Philippiens*, IV. 2-3, etc., où Paul mentionne des femmes qui ont été les collaboratrices actives et dévouées de la première propagande chrétienne. — Toutefois il n'y a aucune preuve que des femmes aient été revêtues de dignités ecclésiastiques. Il y en a qui sont diaconesses, veuves, prophétesses, mais nous n'en connaissons aucune qui ait été presbytre ou épiscope, tandis que dans les thiases orientaux il y a souvent des prêtresses.

2. *I Cor.*, XVI. 2, le seul passage qui se rapporte expressément au dimanche, n'implique pas, à strictement parler, la substitution du dimanche au samedi, comme jour de réunion; mais il suppose cependant que le premier jour de la semaine a déjà une valeur particulière pour les chrétiens.

administrative et sociale de la synagogue, parce que celle-ci n'était plus appropriée à la situation nouvelle, et l'on comprend aisément que durant la première période, en quelque sorte révolutionnaire, de ces églises naissantes, alors qu'elles n'avaient encore aucune tradition ni aucune organisation fixe, les membres d'origine païenne y aient apporté quelques-unes des habitudes et un peu des mœurs qui leur étaient familières. La souveraineté toute démocratique de l'assemblée s'accordait avec l'idée que l'inspiration religieuse, la puissance du Christ glorifié et du Saint-Esprit dans les âmes des fidèles, était la seule source véritable d'autorité. La loi juive n'étant plus la charte de l'association, c'était également l'inspiration de la foi qui devait fournir la règle souveraine des jugements disciplinaires. Les barrières entre les membres d'origine juive et ceux d'origine païenne ayant été enlevées, l'égalité entre les fidèles de toute provenance se substituait nécessairement à la relégation en seconde catégorie à laquelle l'exclusivisme national de la synagogue juive condamnait les incirconcis. Mais nous avons déjà vu que toutes ces innovations, hardies et grosses d'avenir, n'étaient après tout que les conclusions naturelles de prémisses qui avaient déjà été posées dans la synagogue judéo-hellénique[1]. Il n'est donc pas nécessaire de les attribuer exclusivement à l'influence des associations païennes. Celles-ci ont pu faciliter une pareille transformation, mais elles ne l'ont pas suscitée. Le principe en remonte plus haut, le germe d'où elle procède s'est formé à mesure que l'esprit grec a pénétré la synagogue juive, et il a éclaté le jour où il fut fécondé par le rayonnement de l'Évangile du Père céleste.

Connaissons-nous assez bien les synagogues de la Dispersion pour pouvoir déterminer jusqu'où allait leur caractère démocratique, jusqu'à quel point elles avaient adopté certaines coutumes des associations païennes et quelles étaient

1. Voir plus haut, p. 92 et suiv.

en pratique, dans les synagogues les plus libérales, les relations entre les Juifs d'origine et les adhérents recrutés parmi les Gentils? Des inscriptions nous apprennent que les associations religieuses juives votaient des récompenses honorifiques à leurs membres les plus méritants, tout comme les associations païennes, avec cette seule différence que l'on n'introduisait pas l'image ou le buste du lauréat dans l'enceinte sacrée, mais que l'on se bornait à l'inscription et à la commémoration annuelle du décret[1]. D'autres inscriptions mentionnent des femmes parmi les personnages honorés par la synagogue, elles prenaient donc parfois une part active, sinon au culte, du moins aux affaires de la communauté[2]. La

1. Philon, décrivant les dévastations commises par la populace d'Alexandrie dans les synagogues, lui reproche d'avoir brûlé ou enlevé les écussons, les couronnes d'or, les stèles et les inscriptions qui s'y trouvaient (*De Legat. ad Cajum*, 20).— Dans l'inscription déjà citée de Bérénice, à peu près contemporaine du Christ, les archontes et l'assemblée des Juifs décident de décerner à Marcus Tittius des louanges et de couronner son nom à chaque réunion solennelle et à chaque nouvelle lune avec une couronne d'olivier enrubannée (*C. I. G.*, 5361). — D'après une inscription de Nouvelle-Phocée la synagogue des Juifs de cette ville a honoré Tation, fille de Straton, d'une couronne d'or et lui a décerné le privilège de proédrie (*Bulletin de Corr. hell.*, X (1886), p. 327). — L'honneur de la πρωτοκαθεδρία dans la synagogue, le privilège de πρωτοκλισία aux banquets étaient ainsi très probablement des distinctions accordées par les assemblées des Juifs dès le temps de Jésus; c'est pour cela que les Pharisiens les recherchaient avidement (*Év. de Matth.*, XXIII. 6; *Marc*, XII. 39; *Luc*, XI. 43; XX. 46). — Sur ce point, par conséquent, la synagogue juive se rapprochait plus des pratiques usuelles dans les thiases (Foucart, *O. c.*, p. 33 et suiv.) que les premières églises chrétiennes où nous n'avons pas connaissance de rien de semblable avant le culte des martyrs. — Voir plus loin, sous le paragraphe traitant des *Épîtres pastorales*, les distinctions accordées aux presbytres méritants et qui consistaient dans une part plus grande des offrandes.

2. Cfr. l'inscription de Nouvelle-Phocée déjà citée: Tation est récompensée pour avoir construit à ses frais la salle et l'enceinte du temple. Voir plus haut, p. 112, n. 3, la mention de « matres synagogæ ». — Divers passages des *Actes des Apôtres* attestent l'importance du rôle

synagogue n'a pas d'agapes, il est vrai, pas plus d'ailleurs que les associations païennes; mais les banquets fraternels qui avaient une si grande importance pour ces dernières étaient-ils complètement inconnus aux membres de la synagogue? Pourquoi alors Jules-César, en autorisant expressément les Juifs à former des thiases, aurait-il stipulé pour eux le droit de se réunir dans des repas collectifs[1]? Les communautés chrétiennes n'envoient pas de tribut au Temple de Jérusalem, cela va de soi; mais les collectes organisées par Paul en faveur des pauvres de la communauté chrétienne de

des femmes dans les synagogues juives: xiii. 50; xvii. 4 et 12. — Josèphe dit qu'à Damas presque toutes les femmes étaient gagnées au judaïsme (*De Bello Jud.*, II. 20. 2). Les femmes, n'étant pas soumises à la circoncision, s'affiliaient plus facilement que les hommes à la synagogue.

1. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV. 10. 8 : Γαίος Καίσαρ..... μόνους τούτους (c'est-à-dire les Juifs) οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν οὔτε σύνδειπνα ποιεῖν. Ce témoignage formel garantit l'existence de banquets collectifs dans les colonies juives de la Dispersion, et cela seul importe ici. Il est beaucoup plus difficile de tirer au clair si des banquets analogues existaient chez les Juifs de Palestine : d'après *Lévitique*, vii. 11 et suiv., la chair du sacrifice d'action de grâces et de reconnaissance doit être mangée le jour même par les sacrifiants, et l'on connaît les repas en commun des Esséniens. Ces derniers repas sont ceux qui offrent le plus d'analogies avec les agapes chrétiennes. A moins de refuser tout crédit aux traditions enregistrées par l'auteur des *Actes* dans ses premiers chapitres, les repas en commun devaient être fréquents dans la petite communauté naissante de Jérusalem (ii. 46; vi. 2). — Les agapes, tout au moins hebdomadaires, sinon quotidiennes, des chrétiens de Corinthe, procèdent de cette conception chrétienne primitive de la vie sociale plutôt que des banquets, beaucoup moins fréquents, des associations religieuses païennes. Ce qui est vrai, c'est que les chrétiens d'origine païenne, familiarisés de longue date avec les repas d'éranistes, durent accepter très facilement l'institution des agapes et qu'ils furent sans doute portés à y introduire les manières joviales des fêtes corporatives païennes. Ici encore les analogies extérieures des pratiques et des symboles ne doivent pas faire perdre de vue les différences radicales des idées ou des sentiments qu'ils traduisent (voir plus haut, p. 116, n. 3).

Jérusalem n'offrent-elles pas de singulières analogies avec les contributions affectées par la synagogue au Temple de la capitale juive[1]?

Le contraste entre l'organisation de la synagogue juive telle qu'elle est constituée dans les colonies de la Dispersion et celle de l'Église chrétienne est donc moins profond que certains ne le prétendent. Si nous ajoutons que, même dans les églises où l'élément d'origine païenne est le plus nombreux, comme par exemple à Corinthe, le fond de la communauté était certainement composé de transfuges de la synagogue familiarisés avec l'Ancien Testament, puisque dans nos deux *Épîtres aux Corinthiens* l'apôtre en appelle très fréquemment au témoignage des livres sacrés juifs[2]; si nous observons que le culte, tout en différant beaucoup de celui de la synagogue à cause du rôle prépondérant de l'inspiration religieuse, se distingue encore bien plus de celui des associations religieuses païennes dont le sacrifice et les cérémonies rituelles constituent les éléments essentiels[3];

1. Voir plus haut, p. 67, n. 1.

2. Un païen, non familiarisé avec l'Ancien Testament juif, n'aurait rien pu comprendre aux épîtres de Paul ni à sa prédication. Même dans les Épîtres aux Corinthiens il n'y a pas moins de vingt-quatre citations de l'Ancien Testament, sans compter les allusions constantes à l'histoire sacrée des Juifs (par exemple, *I Cor.*, v. 7-8; xv. 22, etc.). On ne s'expliquerait pas l'influence exercée par les émissaires judaïsants sur la communauté corinthienne, si, même ici, les transfuges de la synagogue n'avaient pas formé le fond de l'association.

3. Dans les premières communautés pauliniennes il n'existe pas encore, à proprement parler, d'organisation du culte, et par conséquent, il n'y a pas lieu d'examiner si elle a été calquée sur des modèles païens ou juifs. Si l'eucharistie et les agapes peuvent offrir quelque analogie avec les sacrifices et les banquets des associations païennes, ces analogies sont vagues ou purement extérieures. Au contraire, la grande valeur accordée à l'enseignement (διδασκαλία), à la prédication, à la prière (*I Thess.*, v. 17), au chant des psaumes et, très vraisemblablement, à la lecture et à l'explication de l'Ancien Testament, les réunions très fréquentes, comme celles des Juifs, peut-être déjà avec un jour par

si nous constatons que les églises naissantes, même les plus hostiles au christianisme judaïsant, n'en ont pas moins hérité de la synagogue l'idée qu'elles sont les membres épars d'un même corps, tandis que les éranes et les thiases n'ont aucun lien entre eux et ne se sont jamais considérés que comme des sociétés locales, indépendantes les unes à l'égard des autres, même lorsqu'elles sont consacrées au culte d'une même divinité[1]; si nous retrouvons enfin dans les communautés chrétiennes l'idée, bien juive, bien étrangère aux éranes et aux thiases, qu'elles constituent toutes ensemble une petite société élue, le peuple de Dieu, mis à part du reste de l'humanité, une société encore faible, mais destinée à se substituer à la vaste société gréco-romaine, non pas simplement une association privée vivant à côté de beaucoup d'autres dans la cité terrestre, mais la seule véritable cité de Dieu, nous sommes amenés à la conclusion qu'il est contraire aux faits connus autant qu'au bon sens de rattacher l'organisation primitive des églises pauliniennes à celle des associations religieuses païennes par opposition à celle de la synagogue.

Les unes et les autres rentrent dans la même catégorie générale des thiases et des éranes, mais au sein même de cette catégorie les premières communautés chrétiennes en terre païenne ne copient aucun type déterminé des associations antérieures. Distinctes de la synagogue juive dont elles ont brisé le cadre national et particulariste, radicalement

semaine consacré tout spécialement au culte, la liberté même de la prédication, tout cela se rapproche beaucoup plus de la synagogue que des thiases.

1. Voir, d'une part, plus haut, p. 113 et 114; d'autre part, Foucart, *O. c.*, p. 26, où nous lisons : « L'organisation de ces sociétés dispersées dans des pays éloignés l'un de l'autre est loin d'être identique; *car aucun lien ne les unissait, chacune vivait isolée.* » — Cfr. G. Lafaye, *O. c.*, p. 153 : « Les collèges d'isiaques et de sérapiastes eux-mêmes, plus portés que d'autres à constituer une société à part dans la cité, n'ont pas de relations régulières et suivies les uns avec les autres. »

différentes des associations païennes dont elles repoussent avec horreur l'idolâtrie, ce sont des organismes en voie de formation où des besoins nouveaux suscitent des fonctions nouvelles ou modifient profondément les fonctions héréditaires, de telle sorte que ces dernières mêmes changent de nature. Les épiscopes sont empruntés aux associations grecques, mais ils sont déjà autre chose que les épimélètes grecs. Les *proïstamenoi* et les presbytres sont-ils d'origine juive ou grecque? Grecs de nom dans les Épîtres, juifs de nom dans la plupart des autres documents primitifs, ils rappellent le gouvernement de la synagogue plus que celui des sociétés grecques, et néanmoins ils ne sont assimilables ni aux presbytres des communes juives palestiniennes, ni aux archontes des juiveries de la Dispersion. Les *didaskaloi* sont de provenance juive, mais les prophètes, les *diakonoi,* ne sont spécialement juifs ni spécialement grecs.

De même que presque tous les éléments de l'Évangile se trouvent dans le judaïsme antérieur ou dans la sagesse grecque et que l'Évangile n'en est pas moins une création nouvelle, parce qu'il les a coulés dans un moule nouveau et qu'il a donné à cet alliage une puissance de vie incomparable, de même presque tous les éléments de l'organisation ecclésiastique primitive se trouvent dans les associations religieuses antérieures, grecques et surtout judéo-grecques, et néanmoins il y a là une création originale, qui n'est plus ni la synagogue ni le thiase traditionnel des Grecs, parce qu'un esprit nouveau y règne, donnant aux vieilles institutions elles-mêmes une vie et une valeur toutes nouvelles.

IV

LES ÉGLISES A LA FIN DU PREMIER SIÈCLE

§ 1

LA SITUATION GÉNÉRALE. — LES DOCUMENTS

1. *Coup d'œil général sur cette période.* — Au moment où l'apôtre Paul disparaît, profondément ignoré de cette brillante société romaine dont sa foi ardente a prophétisé la déchéance, les petits groupes de chrétiens que ses compagnons et lui ont établis à travers l'Empire n'ont encore aucune organisation fixe. Divisés au sujet des observances légales en judaïsants et en universalistes, livrés à tous les entraînements de l'enthousiasme religieux, sans autre règle de foi que l'inspiration de leurs fondateurs ou de leurs membres les plus exaltés, mais intimement persuadés, à travers toutes leurs variétés de doctrine, qu'ils sont les prémices d'un ordre social nouveau et qu'ils possèdent en Christ le salut, la vie éternelle et bienheureuse, ils vivent dans l'attente de cet avenir glorieux, avant tout préoccupés de se fortifier réciproquement dans leurs assurances religieuses, de s'entr'aider pendant la période d'épreuve qui précédera le triomphe, de s'éclairer sur les conditions et les mystères du plan divin à leur égard et s'efforçant de gagner par une infatigable propagande le plus grand nombre possible de frères. Aucune trace d'une charte constitutive ni de statuts; il ne s'agit que d'un établissement préparatoire, où

la souveraineté appartient à la communauté des fidèles et l'autorité véritable aux membres par lesquels s'exprime l'esprit de Dieu et du Christ.

Cependant les nécessités de l'existence, les exigences de l'organisation matérielle, les obligations de la cure d'âmes et de la propagande, le besoin d'ordre qui apparaît aussitôt qu'une société veut exercer une activité pratique, ont déjà déterminé dans ces églises naissantes une certaine différenciation des fonctions sociales où nous avons reconnu les germes des dignités ecclésiastiques ultérieures.

La grande révolution surnaturelle que l'on croyait imminente tarde à se produire; plusieurs fidèles de la première heure sont morts avant de l'avoir vue[1]. Le nombre des adeptes augmente. Il faut s'organiser pour durer. Il faut être capable de résister aux attaques du dehors, surtout des Juifs, et prévenir à l'intérieur la dissolution que les innombrables dissidences provoquées par l'individualisme sans frein ne manqueraient pas d'entraîner. Sauvegarder l'émancipation à l'égard du particularisme juif, la précieuse conquête par laquelle l'apôtre Paul a consacré l'évolution spirituelle qui se préparait depuis longtemps dans la synagogue hellénistique, et substituer à la règle de la Loi, abolie, un nouveau contrat social qui assure la cohésion de l'Église chrétienne, telle est la double tâche qui s'impose désormais aux communautés chrétiennes en terre païenne. Œuvre de longue haleine qui exigera plus de cent ans d'efforts obscurs, de controverses doctrinales et de luttes disciplinaires et qui aboutira vers la fin du second siècle à la première ébauche de l'Église catholique! Œuvre en quelque sorte spontanée, en ce sens que les ouvriers qui l'ont accomplie n'ont pas agi

1. Voir dans la *Revue chrétienne* du 1er janvier 1894, l'article de M. Sabatier : *Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort?* L'auteur montre fort bien l'influence considérable exercée sur la foi de Paul et de ses disciples par le retard de la parousie.

en vertu d'un plan arrêté d'avance, mais qu'ils ont obéi à l'instinct de conservation ou de consolidation sociale qui anime toute collectivité bien portante et à la logique interne du principe évangélique de l'unité du royaume de Dieu! Œuvre dont la condition première est l'établissement d'un gouvernement ecclésiastique; le besoin de l'être vivant crée à la fois l'organe et la fonction, mais la fonction ne s'accomplit convenablement que lorsque l'organe est bien constitué.

La période à laquelle est consacrée la quatrième section de notre étude a vu les premiers essais de cette œuvre de constitution ecclésiastique. A condition de ne pas attacher aux dates indiquées une valeur rigoureuse et étroite que de pareilles évolutions ne comportent pas, elle va de l'an 70 jusque vers l'an 110, c'est-à-dire depuis la destruction de Jérusalem par Titus jusqu'à l'apparition de l'épiscopat monarchique en Orient, dans les épîtres d'Ignace d'Antioche.

Les événements de l'an 70 semblent avoir été d'une importance capitale pour les destinées du christianisme primitif. La prise de Jérusalem par l'armée romaine, la destruction du Temple, les massacres épouvantables qui précédèrent et suivirent, furent encore plus funestes au christianisme judaïsant qu'au judaïsme lui-même. Celui-ci, en effet, vaincu, humilié, anéanti dans sa puissance temporelle, se redressa avec une énergie d'autant plus âpre dans sa puissance spirituelle et, sans renoncer à des espérances dont la réalisation surnaturelle défiait tous les démentis de la réalité matérielle, il se réfugia dans la patrie idéale de sa foi, derrière les remparts de la Loi, d'où aucun pouvoir humain n'a jamais pu le déloger. Mais pour le christianisme judaïsant l'anéantissement de la ville qui était son foyer par excellence, la défaite irrévocable de ceux qui avaient mis toute leur confiance dans les observances légales, fut une catastrophe dont il ne se releva pas. Il y eut sans doute encore par la suite des chrétiens attachés à la loi juive, des Nazaréens, des

Ébionites; nous retrouverons plus loin leur influence à Rome même. Mais leur prestige, leur autorité de représentants attitrés du christianisme de Jésus sont définitivement brisés. Il suffit de comparer les égards que l'apôtre Paul lui-même est obligé d'observer envers eux durant sa carrière missionnaire, avec le rôle effacé qu'ils jouent dans presque tous les documents ultérieurs de la première littérature chrétienne pour constater que la situation, en ce qui les concerne, a changé du tout au tout.

Ce changement ne tient pas seulement à la proportion toujours plus considérable des recrues d'origine païenne dans l'ensemble des communautés. Il provient surtout du fait que le foyer même du christianisme judaïsant a été détruit. Les chrétiens judaïsants, il est vrai, n'étaient pas solidaires des Juifs; ils purent considérer la destruction de Jérusalem comme la punition divine encourue par les Juifs pour les avoir persécutés. Mais ils devaient leur force au prestige que la cité sainte de Jérusalem exerçait jusque dans les synagogues les plus émancipées de la Dispersion et, par conséquent, sur les chrétiens qui en sortaient; à Jérusalem, ils étaient au centre de toutes les juiveries dispersées à travers le monde, en relations suivies avec toutes les localités où avaient été fondées des communautés chrétiennes. Quand les chrétiens de Jérusalem, même avant le siège, pour fuir le fanatisme des zélotes juifs, furent obligés de quitter la ville sainte, et qu'ils eurent trouvé un refuge à Pella, dans la Décapole, au delà du Jourdain[1], dans une région isolée, ils vécurent à l'écart du vaste monde, loin du milieu où leur patriotisme juif se réchauffait sans cesse. Dès lors, ils n'eurent plus d'action sur les autres églises, parce qu'ils cessèrent d'être en rapports continus avec elles. Peut-être aussi subirent-ils l'influence adoucissante des groupes de chrétiens qui, déjà auparavant, s'étaient réfugiés dans

1. Eusèbe, *H. E.*, III, 5. 3.

ces parages, où les souvenirs de la prédication galiléenne du Royaume de Dieu semblent avoir entretenu une piété plus fraîche et plus libre que dans le milieu surchauffé de Jérusalem. En tous cas, si l'on peut accorder quelque créance aux traditions qui attribuent à certains apôtres de Jésus une activité missionnaire dans les pays païens, notamment aux traditions johanniques d'Asie-Mineure, on n'hésitera pas à reconnaître que l'éloignement de Jérusalem eut pour eux, ou pour les disciples qui se réclamaient d'eux, des conséquences singulièrement funestes à leurs convictions judaïsantes.

Les églises chrétiennes dans l'Empire romain se trouvèrent fort bien de cet affaiblissement du parti judaïsant. Il ressort des rares documents dont nous disposons que, dès lors, l'élément judaïsant se présenta bien plutôt sous la forme d'un gnosticisme judaïque, c'est-à-dire d'une spéculation opposée à d'autres spéculations, que sous la forme et avec l'autorité de la tradition légaliste émanant des compagnons mêmes de Jésus [1]. L'organisation naissante du gouvernement ecclésiastique prit définitivement un caractère tout différent de celui qu'elle aurait eu, si les observances de la Loi juive avaient réussi à s'imposer dans un nombre considérable d'églises.

L'affaiblissement, la déchéance de ce christianisme rivé au judaïsme qui tendait constamment à paralyser l'essor de l'évangile paulinien, en lui opposant l'enseignement de ceux qui se prétendaient les disciples directs et immédiats de Jésus, débarrassa peu à peu de leurs adversaires les plus dangereux les nombreuses églises universalistes fondées par

1. Voir les *Épîtres Pastorales*, l'*Apocalypse* (chap. II et III) et peut-être aussi les parties secondaires et retouchées des *Épîtres aux Éphésiens* et *aux Colossiens*.

Paul ou par ses compagnons d'œuvre. Mais le triomphe bientôt assuré de l'universalisme, la rupture avec la Loi et la discipline de la synagogue, le rejet de la tradition matérielle et littérale des compagnons de la vie terrestre du Christ au profit d'un enseignement puisé dans les révélations individuelles du Christ glorifié, ne devaient pas tarder à susciter au sein même de ces églises des difficultés non moins grandes que celles auxquelles on venait d'échapper. La tendance spéculative, idéaliste, allégorisante, de la théologie rabbinique libérale de Paul et de tous les premiers missionnaires formés à l'école de la philosophie judéo-alexandrine, engendra bientôt une abondance de systèmes où le judaïsme et le christianisme, l'Ancien Testament et la tradition évangélique, la philosophie grecque et les spéculations juives étaient combinés plus ou moins heureusement, à doses fort inégales, par tous ceux qui se piquaient d'avoir l'esprit de Dieu ou du Christ et de connaître les mystères de la Providence. Quand l'apôtre Paul affirmait tenir du Christ lui-même, par révélation, tout un système étranger à la tradition galiléenne et qui faisait du Christ le second Adam, le Seigneur par qui sont toutes choses[1], quand il interprétait les passages de l'Ancien Testament de la façon fantastique que l'on sait, quand Philon d'Alexandrie et tous ceux qui s'inspiraient des mêmes idées retrouvaient dans les livres de Moïse le Logos de leur spéculation platonico-stoïcienne, pourquoi donc les fidèles enthousiastes des premières communautés chrétiennes auraient-ils hésité à mettre sous le couvert des prophètes ou du Christ toutes les spéculations que leur ardente imagination projetait sur

1 *Rom.*, v. 12-21; *I Cor.*, VIII. 6.; XV. 45. — Je m'abstiens ici de citer les *Épîtres aux Éphésiens* et *aux Colossiens*, parce qu'il n'est pas certain qu'elles soient textuellement de Paul. Mais, si elles ne sont pas entièrement de lui, elles dénotent encore ce que son système est devenu entre les mains de ses disciples immédiats se bornant à remanier des textes authentiques.

la toile juive ou chrétienne? Pour être de valeur religieuse et morale bien inférieure, ces systèmes infiniment variés n'en sont pas moins de la même famille intellectuelle et n'en procèdent pas moins d'une même méthode. De part et d'autre on trouve la même méthode allégorique, le même dédain de la réalité concrète au profit de la réalité spirituelle accessible par intuition aux hommes de nature supérieure (πνευματικοί), la même conception de l'histoire humaine considérée comme un grand drame de l'ordre moral et la même propension à personnifier des abstractions, la même tendance à statuer l'existence d'une multitude d'êtres intermédiaires entre le Dieu unique, absolu, et l'humanité. Chez Philon et chez saint Paul ces éléments du *gnosticisme* sont encore en germe, tempérés et contenus par une haute culture philosophique ou par un profond sentiment religieux; mais il n'est pas douteux que ces deux maîtres de la première théologie chrétienne sont déjà touchés de cet esprit gnostique auquel la combinaison de la sagesse orientale et de la philosophie grecque a donné naissance, partout où elle s'est opérée, et qui devait bientôt envahir la spéculation païenne aussi bien qu'il s'emparait de la pensée juive et chrétienne. Dépouillez saint Paul de son incomparable intuition de la valeur morale du salut par la foi, prenez-le comme théologien, prolongez les lignes de ses spéculations métaphysiques, et vous arrivez tout droit à un système gnostique. Les *Épîtres aux Éphésiens* et *aux Colossiens* en font foi; si elles sont de lui, textuellement, sous la forme où elles nous ont été conservées, elles nous montrent à quel point l'apôtre, lorsqu'il s'abandonnait à la spéculation métaphysique, se mouvait dans le même monde de puissances, de principes, de seigneuries, auquel se complaisaient les gnostiques[1]; si elles ont été retouchées par un de ses disciples, elles montrent de quel côté son système théologique s'est nécessairement développé.

1. *Col.*, I. 15 à 20; II. 14-15; *Éphès.*, I. 21; III. 10.

Ces considérations sommaires, dont l'examen plus approfondi nous éloignerait trop de notre sujet, suffisent à établir que le gnosticisme n'est pas un phénomène du second siècle, comme Baur et ses disciples l'ont pensé, mais un état d'esprit qui se manifeste dès les débuts de l'Église chrétienne, dès le dernier tiers du premier siècle et dont la genèse remonte jusqu'à saint Paul lui-même et jusqu'à la philosophie judéo-alexandrine. Le discours de Paul aux anciens d'Éphèse dans les *Actes*, les *Épîtres aux Éphésiens* et *aux Colossiens*, les premiers chapitres de l'*Apocalypse* canonique, les *Épîtres pastorales*, toute la littérature de la seconde génération apostolique en témoigne. En réalité, le gnosticisme est la véritable atmosphère intellectuelle de la première spéculation chrétienne, aussi bien de celle qui reste attachée au judaïsme que de celle qui s'inspire de l'universalisme paulinien. Sans doute, la grande effervescence gnostique ne date que du second siècle; les systèmes complets des Basilidiens, des Valentiniens, des Marcionites, des Ophites, etc., ne se sont formés qu'à cette époque; mais ils ont été précédés d'une quantité de spéculations partielles, souvent informes, qui ne sont que des ébauches, mais qui n'en agitèrent pas moins vivement les petites communautés chrétiennes[1].

1. M. Sabatier (*L'Apôtre Paul*, p. 196) dit: « Si l'on songe au riche » épanouissement de ce gnosticisme au commencement du second » siècle, si l'on se rappelle qu'à ce moment il a été la philosophie domi- » nante dans tout l'Orient, on ne doutera guère qu'il ne remonte par ses » origines au milieu du premier. » M. Sabatier reconnaît aussi dans l'alexandrinisme de Philon un gnosticisme juif. Avec M. Reuss (*Hist. de la théologie apostolique*, I, p. 366-377) il pense que ce qui rendait le gnosticisme dangereux surtout pour les communautés pauliniennes, « c'était l'impuissance de beaucoup d'esprits à démêler la différence radicale des deux courants d'idées » (p. 198). L'explication de cette impuissance est aisée à découvrir; c'est que, au point de vue spéculatif (non religieux), la différence radicale alléguée par M. Sabatier n'existe pas. Paul, il est vrai, élève le Christ bien au-dessus de toutes les puissances, éons et trônes, qui lui disputaient l'honneur de la rédemp-

Où était, en effet, le point de repère qui permit aux membres de ces églises sans règle de foi, sans charte constitutive, sans tradition solidement établie, de se reconnaître au milieu de toutes ces doctrines parfois séduisantes? Chaque communauté était souveraine, appelée à juger toutes choses et à retenir ce qu'elle tiendrait pour bon. La plupart d'entre elles n'avaient-elles pas été fondées par celui qui traitait de folle la sagesse du monde? Les prophètes, c'est-à-dire les inspirés qui parlaient en état d'extase, n'étaient-ils pas considérés partout comme les organes par excellence de l'esprit divin?

Il importe de bien saisir cette éclosion précoce du gnosticisme dans l'Église chrétienne pour s'expliquer le développement, précoce aussi, de l'épiscopat. La relation de ces deux phénomènes est très étroite. Nous verrons que l'épiscopat s'est affirmé d'autant plus tôt que les dangers de l'individualisme gnostique étaient plus graves. Il est bien clair, en effet, comme nous l'avons déjà observé à plusieurs reprises, que la crise du gnosticisme ne sévit pas partout à la fois avec la même intensité et de la même façon. Par nature les manifestations de l'esprit gnostique étaient infiniment variées et les dispositions des églises à se passionner pour des controverses de ce genre étaient non moins inégales. Il est aisé de constater que ces spéculations hasardées se développèrent tout d'abord en Orient, d'une part en Palestine, d'autre part dans l'Asie-Mineure hellénisée. L'Occident, où d'ailleurs les chrétiens, en dehors de Rome, étaient extrêmement rares, ne fut envahi que beaucoup plus tard et l'esprit plus positif, plus sensé, des chrétiens occidentaux offrit toujours moins de prise à la débauche métaphysique des gnostiques. Toute l'histoire de la formation de l'épiscopat chrétien est dominée par cette différence entre les chrétiens orientaux

tion (p. 199), mais c'est là une différence de système, non pas une différence de méthode ou de principe philosophique.

et occidentaux, que l'on peut constater également plusieurs siècles plus tard, lors des grandes controverses trinitaires et christologiques.

2. *Les Documents*. — De ce gnosticisme qui se cherche encore il ne nous est parvenu directement que les passages de la littérature canonique, notamment des *Épîtres aux Éphésiens* et *aux Colossiens*, où il prend son premier essor dans l'Église chrétienne. Les autres formes qu'il revêtit ne sont connues que par des allusions ou des réfutations dans les écrits du Nouveau Testament. Tel est le cas surtout des spéculations à tendance ascétique et judaïsante qui, en Asie-Mineure spécialement, se substituèrent bientôt au judéo-christianisme strictement légaliste et particulariste auquel les communautés d'origine païenne ou alexandrine n'offraient pas de terrain favorable. En d'autres termes nous avons des témoignages directs concernant les formes du gnosticisme qui prévalurent dans la théologie chrétienne primitive ; nous n'en avons pas sur celles qui furent écartées comme hérétiques. Il en est à peu près de même pour les grands systèmes gnostiques du second siècle.

L'étude des origines du gouvernement ecclésiastique ne perd probablement pas beaucoup à la disparition des documents gnostiques. Les esprits absorbés par les spéculations et voués aux hardies constructions de mythologie métaphysique ne se préoccupaient pas beaucoup des questions pratiques de l'organisation sociale. Ce furent bien plutôt leurs adversaires, soucieux d'arrêter l'anarchie doctrinale et morale engendrée par le conflit de ces innombrables systèmes, qui eurent à cœur de fortifier l'institution ecclésiastique.

Pour des raisons analogues il n'y a guère de renseigne-

ments à glaner dans deux autres groupes d'écrits chrétiens appartenant également à la fin du premier siècle : la *littérature johannique* et la *littérature apocalyptique*. La première nous apporte la plus haute et la plus belle expression de l'alliance entre l'enseignement évangélique, essentiellement moral et religieux, et la philosophie alexandrine. L'auteur qui a conçu la grandiose notion du Logos incarné, régénérant les hommes susceptibles de relèvement en leur communiquant la lumière et la vie divines, avait autre chose à faire que des règlements ecclésiastiques.

Seules, les deux petites lettres que l'on appelle *Deuxième* et *Troisième Épître de Jean*, doivent nous arrêter un instant. Leur auteur s'intitule *presbytre* (II. 1 ; III. 1), mais il ne nous renseigne pas sur ses attributions. Il parle de « ses enfants » qui marchent dans la vérité (III. 4), entendant évidemment ses enfants spirituels, ceux qu'il a instruits de la vérité chrétienne. Ce passage confirme ainsi ce que nous savons par ailleurs, c'est que les presbytres font œuvre de catéchistes, d'instructeurs en la foi. D'autre part, il prend vivement à partie un certain Diotrephès, parce que celui-ci aime à primer (φιλοπρωτεύων) et ne tient pas compte de ses lettres. Aussi notre presbytre promet-il de venir dire son fait à cet orgueilleux. Non seulement Diotrephès ne reçoit pas lui-même les frères étrangers qui voyagent pour la cause du Christ et qui ne veulent rien accepter des païens, mais encore il empêche les membres plus hospitaliers de les recevoir (III. 9-10). Tout cela ouvre un aperçu bien fugitif, mais néanmoins curieux, sur l'état de quelque communauté de l'Asie-Mineure occidentale aux alentours de l'an 100. Il s'en faut que la paix règne dans ces petites églises en rapports incessants les unes avec les autres et l'on comprend, en lisant ce bout de lettre, l'opportunité des belles exhortations à l'amour mutuel, auxquelles les *Épîtres johanniques* doivent leur valeur permanente et en quelque sorte la justification de leur titre canonique.

On remarquera qu'il n'est pas question d' « évêque » dans ces documents. Le presbytre qui tient la plume insinue, il est vrai, d'une façon toute semblable à celle de l'auteur qui a écrit l'appendice du IVe Évangile (IIIe *Épître*, vers. 12, cfr. *Év.*, XXI. 24), qu'il est un témoin direct du Christ, mais il ne se donne nulle part ni pour apôtre ni pour évêque, pas plus qu'aucun des autres rédacteurs d'écrits johanniques[1], même lorsqu'il se déclare prêt à intervenir dans les affaires d'une église qui n'est pas la sienne (IIIe *Ép.*, vers. 10). On voit par là ce que vaut la tradition postérieure d'après laquelle l'apôtre Jean aurait été évêque d'Éphèse. Rien non plus n'autorise à supposer que le Diotrephès autoritaire dont se plaint l'auteur ait été *episkopos*. Il est le membre le plus influent de la communauté et, comme tel, il a des ennemis, mais ce n'est que par une anticipation abusive sur un état ecclésiastique ultérieur que l'on peut se croire obligé d'assimiler cette position prépondérante à la dignité épiscopale. Il n'y a rien de pareil dans le texte.

Tous ces détails dénotent une situation ecclésiastique encore flottante. Malheureusement il est presque impossible d'assigner une date même approximative à nos deux épîtres. Elles sont sorties de cette chrétienté johannique, si mal connue, en qui les ardentes espérances apocalyptiques héritées du judaïsme palestinien se marient étrangement avec les grandes pensées du judaïsme alexandrin sous les auspices du plus pur mysticisme évangélique[2], et qui ne semble pas

1. Seule l'*Apocalypse* porte en tête le nom de Jean, « esclave » de Jésus-Christ, et non « apôtre » (cfr. XXII. 8). Le IVe Évangile en appelle au témoignage de l'apôtre que Jésus aimait, mais ne se donne nulle part pour une œuvre émanée de l'apôtre Jean. Voir dans la *Revue de l'Histoire des religions*, t. XVIII, p. 222 (année 1888), l'article que j'ai consacré au livre de M. J. Chastand, *L'Apôtre Jean et le IVe Évangile.*

2. La perspective de la parousie prochaine est effacée dans le IVe Évangile, si nettement antijudaïque; mais elle reparaît de la façon la plus claire dans les *Épîtres de Jean* qui émanent évidemment du

s'être maintenue beaucoup au delà du commencement du second siècle[1]. Le léger reflet de vie ecclésiastique dont

même milieu que l'évangile (cfr. *I Jean*, II. 18, 28; IV. 3; *II Jean*, 7). L'*Apocalypse* canonique et le IV[e] Évangile ne peuvent pas être du même auteur; cela s'impose au nom de la psychologie la plus élémentaire. Mais les *Épîtres johanniques* servent en quelque sorte d'intermédiaire entre l'*Apocalypse* dont toutes les racines plongent dans le judaïsme palestinien, et le IV[e] Évangile du plus pur idéalisme alexandrin. Il faut se représenter la coexistence de ces courants intellectuels différents dans les petits cercles mystiques de l'Asie-Mineure grecque, de la même façon que s'associent, dans certaines sociétés mystiques de la fin du moyen âge, le légalisme monastique et la plus large indépendance à l'égard de la théologie ecclésiastique officielle. L'*Imitation de Jésus-Christ*, d'auteur inconnu comme le IV[e] Évangile, est de toutes les œuvres de la littérature chrétienne celle qui se rapproche le plus des écrits johanniques, avec moins de puissance philosophique cependant que le IV[e] Évangile.

1. Nous ne pouvons pas accepter la date tardive assignée au IV[e] Évangile par l'école de Tubingue. Cet évangile est trop alexandrin et pas assez gnostique pour appartenir à l'époque où le gnosticisme bat son plein. L'absence de références à l'évangile johannique dans la littérature primitive ne suffit pas à justifier son origine tardive. Il en est de même pour la plupart des écrits canoniques. Ils ne furent cités comme tels qu'à partir du moment où l'idée d'un « canon » se répandit parmi les chrétiens, c'est-à-dire dans la seconde moitié du second siècle. Le IV[e] Évangile a dû rester circonscrit dans de petits cercles mystiques pendant assez longtemps, avant de se répandre dans la chrétienté. — Les traditions relatives à Jean ou à des personnages qui auraient dans leur jeunesse recueilli le témoignage johannique supposent toutes qu'après les premières années du second siècle il disparut. Nous ne pouvons pas entamer ici la discussion de ces traditions, au sujet desquelles nous renvoyons le lecteur à l'excellent article de M. Holtzmann, dans le *Bibellexicon* de Schenkel (III, p. 328 à 342 : *Johannes der Apostel*), et aux p. 480 à 486 de *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, par M. C. Weizsäcker (Fribourg, Mohr, 1886). Les confusions inextricables qu'elles renferment en rendent l'usage fort délicat. Mais qu'elles s'appliquent à l'apôtre, à quelques-uns de ses disciples ou à un certain presbytre Jean, ici il nous suffit de constater qu'à partir du commencement du second siècle il n'est plus question d'un groupe johannique en Asie-Mineure.

elles sont éclairées évoque l'image des agitations au milieu desquelles l'épiscopat monarchique apparut comme le sauveur de l'ordre et de la discipline, ainsi que nous le verrons plus loin en étudiant les *Épîtres Pastorales* et les Lettres d'Ignace.

La tradition rapporte à la même famille johannique de la chrétienté primitive l'œuvre la plus remarquable de la littérature apocalyptique chrétienne, l'*Apocalypse* canonique, dite de saint Jean. Parmi les écrits de cet ordre elle est le seul, qui puisse apporter un témoignage à l'enquête sur les origines du gouvernement ecclésiastique. Encore est-il de valeur médiocre. On comprend aisément que, tout comme les spéculatifs, les apocalyptiques ne se soient guère tourmentés au sujet de l'organisation des églises. Tout pleins de leurs visions horribles ou grandioses concernant le jour prochain de la vengeance et de la justice, ils interrogent les signes des temps et mettent leur confiance dans la révolution surnaturelle d'où sortira par une divine métamorphose la société parfaite, bien plutôt que dans les institutions ecclésiastiques du monde provisoire où ils vivent encore pour quelques années. On n'insistera jamais assez auprès des chrétiens modernes devenus si complètement étrangers à ces espérances fondamentales des premiers chrétiens, sur l'influence prépondérante qu'elles ont exercée dans l'Église primitive à tous égards, mais spécialement en retardant l'œuvre de constitution ecclésiastique. Car, si tous n'avaient pas l'ardeur des visionnaires apocalyptiques proprement dits, la plupart croyaient fermement à la fin prochaine du monde ancien et ne songeaient pas à s'organiser pour durer. Ce fut un des services rendus par la spéculation alexandrine et gnostique, de détourner les esprits les plus actifs de ces vaines attentes et de reporter dans le domaine purement spirituel l'œuvre de régénération et de rédemption que les imaginations plus matérielles des apocalyptiques concentraient dans une révolution terrestre.

L'*Apocalypse* du Nouveau Testament atteste l'intensité de la foi en la prochaine et subite transformation du monde chez une partie des fidèles de l'Asie-Mineure occidentale, aux abords de l'an 80 probablement, en tous cas durant la dernière partie du premier siècle de notre ère, jusque dans le milieu johannique d'où est sorti plus tard le IVe Évangile[1]. Les lettres aux sept églises qui sont en tout premier lieu les destinataires de la Révélation, dénotent bien l'existence de divisions intérieures et de doctrines gnostiques dans ces communautés, mais ne contiennent aucune indication sur leur organisation intérieure. On a voulu reconnaître, il est vrai, l'évêque de chaque église dans l' « ange » qui la personnifie et à qui le voyant adresse la lettre qui la concerne :

1. Les travaux modernes de MM. Weizsäcker, Vischer (soutenu par A. Harnack), Sabatier, Schœn, etc., semblent avoir établi la nature hétérogène de l'*Apocalypse*, déjà discernée par Grotius et par Schleiermacher. Qu'elle soit, comme le veulent MM. Vischer et Harnack, l'édition chrétienne d'une apocalypse primitive juive, interpolée et pourvue d'une préface et d'une conclusion par un chrétien, ou qu'elle soit, comme le veut M. Sabatier avec plus de raison, nous semble-t-il, l'œuvre d'un chrétien qui a incorporé dans son livre des oracles juifs antérieurs, elle doit être considérée, sous sa forme définitive, comme un écrit datant du règne de Domitien. M. Sabatier, dit fort bien : « Nous » avons dit que les oracles que nous avons dégagés ne se comprennent » qu'aux environs de l'an 70; mais on peut et l'on doit dire avec la » même force que le reste de l'Apocalypse, l'apocalypse chrétienne, ne » se comprend absolument pas à cette date. Vous n'y trouverez rien » qui fasse allusion de près ou de loin à la guerre juive. La christologie, » l'influence très reconnaissable des idées et du langage de la théologie » johannique [ce qui pour nous n'implique pas l'antériorité de l'Évangile], la longue vie de l'Église supposée, le nombre des martyrs, le » ton des sept lettres dans les premiers chapitres, le nom de *logos* » donné à Jésus-Christ, la théorie rédemptrice rattachée à l'image de » l'agneau immolé, tout décèle une origine postérieure et nous oblige à » descendre jusqu'aux dernières années du premier siècle et à donner » raison à Irénée et à la tradition officielle de l'Église. » (*Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean*, p. 36-37; Paris, Fischbacher, 1888.)

« Écris à l'ange de l'église qui est à Éphèse... à l'ange de l'église qui est à Smyrne, » etc. C'est méconnaître absolument la nature du style et les données de la théologie apocalyptique de considérer seulement comme possible une pareille interprétation. L'auteur lui-même a pris soin de prévenir toute erreur sur ce point. Après avoir dépeint l'Être semblable à un fils d'homme au nom duquel il écrit aux sept églises, l'Être surnaturel entouré de sept candélabres d'or et tenant sept étoiles dans sa main droite, il ajoute en propres termes : « Les sept étoiles sont les anges des sept églises et les sept candélabres sont les sept églises » (I. 20). Quiconque est tant soit peu au courant des conceptions apocalyptiques, reconnaît immédiatement les anges qui sont préposés dans le ciel au gouvernement de ces églises, correspondant à ce que les Grecs appelaient les δαίμονες et les Latins Génies protecteurs[1]. Il est, au contraire, très frappant que dans ces sept lettres destinées à réprimer de fausses doctrines et des pratiques dangereuses dans les principales églises d'Asie-Mineure, il ne soit pas fait la moindre mention de leur gouvernement ni d'une dignité ecclésiastique quelconque. A Pergame, il y a des prédicateurs des pernicieuses doctrines nicolaïtes ; à Thyatire, une prophétesse accusée de répandre le dérèglement; mais il n'est pas question d'évêque ni de presbytres. L'autorité appartient encore aux docteurs qui enseignent, aux prophètes qui sont considérés comme les organes de l'esprit de Dieu, et les conflits de leurs doctrines divergentes jettent le trouble dans les communautés. L'*Apocalypse* atteste ainsi une situation ecclésiastique analogue à celle que les Épîtres johanniques nous ont fait entrevoir.

1. Cfr. *Daniel*, x. 13, 20, 21, les anges des pays; *Apoc.*, VII. 1, les anges des vents; IX. 11, l'ange de l'abîme qui gouverne les puissances destructives représentées par les sauterelles; XVI. 5, l'ange des eaux; *Matth.*, XVIII. 10; *Actes*, XII, 15. — Cfr. *Handcommentar*, IV, p. 281 (Holtzmann).

Non moins significative est l'absence de tout appel à l'autorité apostolique. L'auteur connaît des gens qui se sont fait passer pour apôtres à Éphèse, et qui ne le sont pas, mais nulle part il ne se prévaut ni des enseignements de Jésus transmis directement par un de ses disciples immédiats, ni de la déférence que le témoignage apostolique pouvait réclamer dans les controverses pendantes. La révélation directe du Christ céleste et des anges, voilà son autorité. Le Jésus terrestre est pour lui tout à fait secondaire. Lui-même se qualifie de frère des prophètes (xxii. 9). Quant aux apôtres, ils sont devenus des figurants dans la Jérusalem céleste, avec les douze anges et les douze tribus d'Israël; leur réalité historique s'est dissoute dans le symbolisme apocalyptique; leurs noms servent à désigner les douze bases de la muraille qui entoure la ville sainte.

Il n'y a rien non plus à déduire des vingt-quatre anciens (πρεσβύτεροι) vêtus de blanc et couronnés d'or qui siègent autour du trône divin (iv. 4). Ils sont les représentants du peuple fidèle, chargés de rendre hommage en son nom à l'Éternel, plutôt qu'ils ne forment un conseil céleste, puisque leur mission n'est pas de délibérer, mais d'adorer (iv. 10-11). Le voyant s'est inspiré ici de la synagogue juive, cela n'est pas douteux, mais librement, puisque ni le vêtement, ni le nombre, ni les fonctions de ces anciens célestes ne correspondent exactement à ce que l'on voyait dans les communautés juives. Ils sont les *notables* du peuple de Dieu, comme les presbytres des synagogues palestiniennes étaient les notables de la communauté juive, voilà tout.

Les écrits johanniques et l'*Apocalypse* ne fournissant que très peu de données, indirectes ou plutôt négatives, sur la situation ecclésiastique à la fin du premier siècle, il a paru préférable d'épuiser tout de suite les témoignages qu'il est

possible d'en extraire, de manière à déblayer le terrain. Il en est autrement des documents qui se présentent maintenant. Ils exigent une étude spéciale et semblent devoir être distingués, non seulement à cause des tendances différentes de l'esprit qui les anime, mais encore à cause de leur provenance locale, de telle sorte qu'ils nous permettent, malgré leur insuffisance, de reconnaître les variétés qui se dessinaient dès l'origine dans l'organisation naissante des églises. Évidemment il y a une certaine part d'hypothèse dans l'assignation d'une patrie déterminée à chacun de ces écrits, quoique le champ des suppositions soit moins vaste qu'il ne semble au premier abord. De ce que les innombrables interprètes qui se sont occupés de ces documents leur ont attribué des origines multiples et variées, il ne résulte pas que la provenance ne puisse en être déterminée le plus souvent avec une approximation suffisante pour justifier l'usage que nous en ferons. D'ailleurs, en distribuant les textes de la période qui nous occupe, selon l'ordre géographique plutôt que selon l'ordre chronologique encore plus difficile à établir, nous les distinguerons soigneusement les uns des autres, de manière que l'analyse à laquelle nous les soumettrons conserve sa valeur indépendamment de la provenance locale que nous leur assignons.

Conformément à la division adoptée dans la section précédente de cette étude, il y a lieu de s'occuper tout d'abord des communautés judéo-chrétiennes de Jérusalem et de Palestine. Ensuite l'*Épître de Jacques* et la *Didaché* nous parleront des chrétientés de la Décapole et de la Syrie, formant une sorte de transition entre le type palestinien et le type hellénistique des communautés primitives, et où se retrouve peut-être l'écho le plus pur du véritable évangile de Galilée. Avec le discours de Paul à Milet, dans les *Actes des Apôtres*, et avec les *Épîtres Pastorales*, nous passerons dans l'Asie-Mineure occidentale où les *Épîtres johanniques* et l'*Apocalypse* nous ont déjà fait entrer furtivement, et

d'une façon plus générale dans le monde grec proprement dit. La *Ire Épître de Pierre* et l'*Épître aux Hébreux* nous transporteront en Occident, à Rome, ou tout au moins en Italie. Enfin la *I^e^ Épître de Clément Romain* nous permettra d'essayer une comparaison de l'état ecclésiastique d'une communauté romaine et d'une communauté grecque aux confins du Ier et du IIe siècle.

---

§ 2.

LA CHRÉTIENTÉ DE JÉRUSALEM

La conception hiérosolymite de l'Église, avec son sanhédrin et son grand prêtre chrétiens, que nous avons dégagée précédemment, reçut du fait de la destruction de Jérusalem un coup dont elle ne se releva pas. On ne conçoit guère, en effet, comment elle aurait pu se réaliser ailleurs que dans cette ville. Le frère de Jésus, Jacques[1], avait été mis à mort peu de temps avant le siège. C'était, aux yeux de ces chrétiens légitimistes, une profanation analogue à celle que les autorités juives avaient déjà commise en crucifiant Jésus. Aussi Hégésippe, qui est pour nous, par l'intermédiaire d'Eusèbe, le principal témoin de la tradition particulière à ces chrétiens de Palestine[2], ne manque-t-il pas de présenter

1. Nous ne nous attarderons pas à discuter toutes les chinoiseries qui ont été inventées pour transformer le « frère du Seigneur » en cousin ou parent de Jésus. Il faut un irrémédiable préjugé dogmatique pour dénaturer ainsi les témoignages formels d'Hégésippe, c'est-à-dire des chrétiens mêmes qui se réclamaient le plus de Jacques, ceux des évangiles synoptiques (*Matth.*, XIII. 55; *Marc*, VI. 3; *Luc*, VIII. 19), des *Actes des Apôtres* (I. 14), et surtout d'un contemporain qui a vu Jacques en personne, de l'apôtre Paul (*Gal.*, I. 19; *I Cor.*, IX. 5).

2. Les *Hypomnêmata* d'Hégésippe sont perdus. Nous n'en connaissons que les fragments cités par Eusèbe dans son *Hist. Eccl.* et empruntés, en général, au 5e ou dernier livre de ces Mémoires. Il est probable qu'Eusèbe les a utilisés encore dans d'autres passages de son Histoire, sans les citer expressément. Les *Hypomnêmata*, qui mentionnent encore le nom de l'évêque de Rome, Éleuthère, mort en 189, mais ne connais-

la destruction de Jérusalem comme la punition légitime de cet abominable forfait[1]. Dans quel rapport l'exode des chrétiens de Jérusalem est-il avec la condamnation de Jacques ? C'est ce que nous ne pouvons pas déterminer avec précision. Il est probable que les deux événements se rattachent à la recrudescence du fanatisme des zélotes qui

sent pas son successeur, datent au plus tard de l'an 180. Ils seraient alors une œuvre de la vieillesse d'Hégésippe. Eusèbe qui les connaît bien, dit : « Hégésippe cite quelquefois l'Évangile des Hébreux et » l'Évangile syriaque, et particulièrement des passages traduits de » l'hébreu, montrant bien qu'il est un fidèle d'origine hébraïque. Il fait » aussi beaucoup d'emprunts à la tradition orale juive. » (*H. E.*, IV. 22. 8.) — Eusèbe n'a-t-il pas forcé la note en parlant d'une origine juive? Les fragments que nous possédons dénotent plutôt une origine judéo-chrétienne. Le style en rappelle beaucoup celui de l'Évangile de Matthieu. Hégésippe n'est rien moins qu'un Ébionite schismatique. Il faut vraisemblablement attribuer à son caractère judéo-chrétien, incompris des écrivains ultérieurs, la négligence des Pères de l'Église à son égard. Son témoignage, apprécié du seul Eusèbe, est, au contraire, d'une très grande importance, parce qu'il nous révèle tout un côté de la tradition chrétienne primitive que nous ne connaîtrions presque pas sans lui. — Le meilleur travail en français sur Hégésippe est une thèse de la Faculté de théologie de Paris : *Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne*, par M. Henri Dannreuther (Nancy, Berger-Levrault, 1878), où on trouvera la littérature du sujet.

1. Il est impossible de reconstituer avec précision la suite de ces événements. Josèphe (*Ant. Jud.*, XX. 9. 1) place la lapidation de Jacques, après condamnation par le Sanhédrin, en l'an 62, pendant l'interrègne entre les procurateurs Festus et Albinus. Malheureusement le passage n'est pas d'une intégrité à l'abri de tout soupçon. Eusèbe (*H. E.*, II, 23) commence par présenter la condamnation de Jacques comme une revanche des Juifs, furieux de ce que Paul leur ait échappé. Ensuite, il reproduit une longue citation d'Hégésippe, c'est-à-dire la tradition judéo-chrétienne de Palestine, qui se termine par ces mots : « immédiatement après Vespasien les assiégea. » Enfin, Eusèbe reprend à son compte le récit de Josèphe. — Mais pour lui la relation entre la condamnation de Jacques et la destruction de Jérusalem n'est pas douteuse (*H. E.*, III, 5. 1 et suiv.; 11. 1). Au point de vue des chrétiens de Palestine cette idée s'imposait.

se produisit pendant les années antérieures au siège[1]. Nous ne savons pas davantage combien de temps dura le séjour des exilés volontaires de Jérusalem dans la Décapole. Cependant il n'est pas douteux qu'un certain nombre au moins d'entre eux retournèrent à Jérusalem avant le règne de Domitien (81-96) et qu'il se reconstitua, auprès des ruines de cette ville, une communauté chrétienne de médiocre importance, fort diminuée en nombre par le fait que beaucoup des exilés restèrent dans les tranquilles régions au delà du Jourdain, mais nullement diminuée en prétentions. Tout un ensemble de traditions, auxquelles on n'accorde en général pas assez de valeur, nous montre, en effet, que cette communauté, — et probablement les cercles chrétiens du voisinage, — se groupa autour des parents de Jésus selon la chair, comme autour des chefs légitimes et seuls autorisés de l'Église, et constitua une sorte de chrétienté légitimiste dont nous retrouverons plus tard les traces jusqu'à Rome[2].

L'analyse du témoignage des *Actes des Apôtres* sur la première communauté apostolique de Jérusalem nous a déjà apporté l'écho de la tradition hiérosolymite où Jacques, le frère du Seigneur, se substitue aux apôtres comme chef de la communauté et devient, à la tête des presbytres chrétiens de Jérusalem, comme une sorte de grand prêtre entouré de son sanhédrin et constituant la plus haute autorité de la petite société chrétienne[3]. Cette conception, à peine ébauchée à l'époque dont s'occupent les *Actes* et peu goûtée évidem-

1. D'après Eusèbe, *H. E.*, III. 5. 3, cet exode eut lieu après l'exécution de Jacques et peu de temps avant le siège, en vertu d'un oracle révélé aux notables. — Il est probable qu'il y eut des exodes successifs de chrétiens quittant Jérusalem, comme après la condamnation d'Étienne et, peut-être aussi, après le supplice de Jacques, fils de Zébédée (*Actes*, XII. 2, 17 et 25).

2. Cfr. E. Renan, *Les Évangiles*, p. 56 : « Le fait du retour n'est pas douteux. »

3. Voir plus haut, p. 86.

ment de leur rédacteur, se retrouve pleinement développée dans la tradition judéo-chrétienne rapportée par Hégésippe.

Jacques lui-même est devenu dans cette tradition le modèle achevé du saint chrétien d'après l'idéal des judaïsants. Il ne boit ni vin, ni cervoise, ne mange rien de ce qui a eu vie. Jamais le rasoir ne passe sur sa tête; il ne pratique pas les onctions d'huile; il ne prend pas de bains dans les établissements publics; il est universellement reconnu comme le Juste par excellence, même par les Juifs. Et cette sainteté, il la possède de naissance, parce qu'il est le frère du Messie. « Il est saint dès le ventre de sa mère [1]. » Il est le grand prêtre véritable; car, alors même que le titre ne lui est pas attribué dans cette tradition, il en a les attributs : il est vêtu de lin; il se rend seul au Temple où il prie pour les péchés du peuple avec une telle assiduité que ses genoux sont devenus calleux comme ceux des chameaux. Seul, il a le droit d'entrer dans le lieu saint. Les prophètes ont prédit qu'il serait le défenseur et en quelque sorte le sauveur de son peuple [2]. Enfin il meurt martyr de sa fidélité à Jésus, après avoir été transporté comme lui sur le faîte du Temple, et en prononçant des paroles analogues à celles du Christ sur la croix : « Je te prie, Seigneur Dieu Père, pardonne-leur; car ils ne savent ce qu'ils font. » Ce qui fait dire à son historien : « Jacques a rendu témoignage de la même manière et pour la même cause que le Seigneur [3]. »

Le portrait tracé par Hégésippe est incontestablement

1. On voit combien mal ont compris cette tradition ceux qui, par préjugé dogmatique, ont voulu faire de Jacques le fils de Joseph, d'un premier lit. C'est déjà l'interprétation d'Épiphane (*Adv. Hær.*, LXXVIII. 7); mais il y a recours pour se tirer d'embarras dans sa controverse avec les Antidikomarianites.

2. Eusèbe, *H. E.*, II. 23. 4 à 7 (citation d'Hégésippe). Il y a ici un intéressant mélange d'éléments d'ascétisme judaïque et d'ascétisme essénien.

3. Eusèbe, *H. E.*, II. 23. 11 à 18; IV. 22. 4.

apocryphe. Plus tard, Épiphane y ajoutera des détails encore plus précis et d'autant moins vrais qu'ils seront plus précis. Mais il y a là un très précieux témoignage du caractère que la personne de Jacques avait revêtu dans la tradition judéo-chrétienne de Palestine. L'imagination populaire brode aisément des dessins variés sur un canevas donné, le canevas lui-même doit lui être fourni par la vie réelle. Quand nous apprenons par l'auteur des *Actes* que Jacques recommande à Paul de prendre sa part dans les pratiques ascétiques du naziréat auquel quatre chrétiens de Jérusalem se sont engagés[1], nous n'avons pas de raison de mettre en doute que lui-même ait accompli des actes analogues et laissé la réputation d'un scrupuleux *nazir*. Et quand nous voyons, dans les épîtres de Paul comme dans le récit des *Actes des Apôtres*, les notables de Jérusalem, dont Jacques est le chef, afficher la prétention de légiférer pour toute la chrétienté, à l'instar du sanhédrin juif présidé par le grand prêtre, nous reconnaissons aisément l'élément historique primitif d'où est sorti, dans la tradition judéo-chrétienne conservée par Hégésippe, le portrait légendaire de ce Jacques qui n'est pas réellement grand prêtre, mais qui l'est spirituellement, si l'on peut encore s'exprimer ainsi, c'est-à-dire à un point de vue supérieur à celui de la réalité matérielle[2].

1. *Actes*, XXI. 23 et suiv. Quelle que soit la valeur historique accordée à ce récit, il atteste du moins d'une façon formelle que, d'après la tradition recueillie par l'auteur des *Actes*, Jacques et les chrétiens de Jérusalem faisaient des vœux de naziréat.

2. Il y aurait une curieuse comparaison à faire entre cette conception « typologique » du grand prêtre Jacques chez les judéo-chrétiens de Palestine et la théorie du grand prêtre céleste développée dans l'*Épître aux Hébreux* par des chrétiens d'origine judéo-alexandrine. — M. Sabatier (*L'Apôtre Paul*, p. 4, note 1) conteste la valeur historique du témoignage d'Hégésippe. « Les éléments, dit-il, en sont pris directement, non dans une tradition populaire, mais dans l'Ancien Testament. » Nous pensons, avec M. Dannreuther (*O. c.*, p. 30), qu'Hégésippe n'a pas décrit de fantaisie le personnage de Jacques, mais

Cette dignité suprême, Jacques la devait, de même que sa sainteté, à sa qualité de « frère du Seigneur ». Il est le plus proche parent du Messie, l'héritier légitime ou, comme nous avons dit plus haut, « le régent désigné par des liens sacrés » pour gouverner la société messianique jusqu'au jour où » l'Envoyé de Dieu lui-même reparaîtrait pour faire valoir » ses droits divins sur le monde entier ». La preuve en est qu'après sa mort on choisit pour le remplacer son cousin germain, Syméon, fils de Clopas, *qui fut préféré par tous en qualité de cousin du Seigneur*[1]. Hégésippe, écrivant en pleine période d'épiscopalisme, dans la deuxième moitié du second siècle, dit que Syméon fut nommé « évêque » à la

qu'il a reproduit une tradition dont les germes historiques se retrouvent déjà dans les *Actes*. Ce qui importe ici, ce n'est pas de savoir ce que Jacques a été en réalité, mais ce qu'il avait la prétention d'être et l'idée que ses amis se faisaient de sa mission.

1. Eusèbe, IV. 22. 4 (témoignage d'Hégésippe) : ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ Κυρίου δεύτερον. — Cfr. III. 11 : « Après le martyre de » Jacques et la prise de la ville qui s'ensuivit immédiatement, la tra» dition veut que ceux des apôtres et des disciples du Seigneur qui » étaient encore en vie, soient venus *de toutes parts* (πανταχόθεν) pour » se rencontrer avec les parents du Seigneur selon la chair (car plu» sieurs de ceux-ci étaient encore en vie) et qu'ils aient tenu conseil » tous ensemble pour décider qui devait être jugé digne de prendre la » succession de Jacques, et que, d'un avis unanime, tous estimèrent » digne du siège de cette église Syméon, fils de Clopas, celui qui est » mentionné dans les évangiles » (où il est nommé parmi les frères de Jésus). Cette tradition qu'Eusèbe n'emprunte pas expressément à Hégésippe, mais qui émane évidemment du même milieu où celui-ci a puisé des renseignements, nous montre bien qu'il ne s'agit pas seulement de choisir un préposé à l'Église de Jérusalem, mais un véritable chef spirituel de la chrétienté. Les apôtres et les disciples directs du Seigneur sont censés venir de toutes parts pour s'associer au vote. Ce n'est pas là de l'histoire, c'est clair, mais c'est un écho bien curieux des prétentions des judéo-chrétiens de Jérusalem. — Cfr. III. 32. 6, où Hégésippe parlant de Juda, un autre frère du Seigneur, et de ses fils s'exprime ainsi : Ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται « πάσης ἐκκλησίας » ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ Κυρίου.

place de Jacques. Il est incontestable que les chrétiens de Jérusalem sont déterminés ici par le sentiment que la parenté avec Jésus assure des droits au gouvernement de l'Église. C'est le principe oriental de la succession légitime qui s'affirme. Est-ce avant le siège ou, plus vraisemblablement, après la destruction de la ville, lors du retour d'une partie des exilés? Il importe peu. Et cette tradition se tient fort bien dans tous ses détails. Les judéo-chrétiens de Jérusalem attribuent les désordres et les divisions qui se sont produits dans l'Église au fait que les chrétiens ne furent pas unanimes à reconnaître le représentant légitime du Seigneur[1]. Ils décrivent la fin de Syméon, qui serait mort crucifié à l'âge de cent vingt ans, sous Trajan, *comme presque semblable à celle du Seigneur*[2].

Le prestige de la famille de Jésus dans ce petit monde de chrétiens légitimistes est encore confirmé par deux autres récits. Si l'on tient compte du nombre très restreint de renseignements qui nous sont parvenus, on voit que la concordance de ces témoignages a une haute valeur. D'une part, il nous est dit que Vespasien, après la prise de Jérusalem, fit rechercher tous les membres de la famille de David, afin de ne laisser parmi les Juifs aucun descendant de race royale. D'autre part, Hégésippe raconte que deux petits-fils de Juda, frère du Seigneur selon la chair, furent dénoncés à Domitien comme appartenant à la famille de David et conduits en sa présence. L'empereur, dont on connaît le caractère soupçonneux et superstitieux, les questionna sur leurs propriétés et leur fortune. Ils reconnurent qu'ils étaient de la race de David et déclarèrent qu'ils possédaient ensemble trente-neuf arpents de terre, d'une valeur de neuf mille deniers, et qu'ils les cultivaient eux-mêmes. A l'appui de leur dire ils montrèrent leurs mains calleuses.

1. Hégésippe, d'après Eusèbe, *H. E.*, IV. 22. 5-6.
2. Eusèbe, *H. E.*, III. 32. 2 et suiv.

Et quand l'empereur les interrogea sur le règne du Christ, ils répondirent que ce n'était pas un règne terrestre, mais céleste et angélique, le Christ devant venir à la fin des temps juger les vivants et les morts et donner à chacun selon ses œuvres. Domitien, rassuré par l'aspect de ces pauvres gens, les laissa rentrer chez eux, où ils furent accueillis comme des martyrs de la bonne cause et mis à la tête des églises en qualité de témoins du Christ et de membres de la famille du Seigneur[1].

En vérité, ce ne sont pas là des histoires qu'on invente. La dernière porte en elle le plus pur cachet d'authenticité et suffirait à elle seule à garantir l'existence de la conception légitimiste du gouvernement ecclésiastique, dont étaient pénétrés les chrétiens de Jérusalem pendant le dernier tiers du premier et le premier tiers du second siècle. Les détails paraissent inexacts ; on a quelque peine à concilier l'épiscopat de Syméon, fils de Clopas, depuis le siège de Jérusalem jusqu'à Trajan, avec les fastes épiscopaux de Jérusalem tels que les donne Eusèbe ou avec les traditions contradictoires sur le successeur de Syméon. Il faut renoncer à voir jamais clair dans ces questions accessoires[2]. Mais

1. Eusèbe, *H. E.*, III. 12, 19 et 20.

2. Voir l'Appendice sur « les frères et les cousins de Jésus », à la fin du volume de M. Renan sur *Les Évangiles*. M. Renan pense que les fils de Juda eurent des positions prépondérantes dans les églises de Batanée, et que l'église de Jérusalem continua à être dirigée par des descendants de Clopas. Conciliant la mention d'un certain Juda comme successeur de Syméon (*Const. Apost.*, VII. 46 ; Épiphane, *Hær.*, LXVI. 20) avec la désignation comme tel d'un certain Justus (Eusèbe, *Chron.*, *s. a.* 10 et 12 de Trajan ; *H. E.*, III. 35), M. Renan décompose en deux parties la trop longue présidence du Syméon d'Hégésippe, et établit la succession suivante : 1° Syméon, fils de Clopas et cousin germain de Jésus ; 2° Juda, fils de Jacques, petit-fils de Clopas et petit-cousin de Jésus ; 3° un second Syméon, fils ou petit-fils de Jacques, de José ou de Syméon I[er], par conséquent petit-fils ou arrière-petit-fils de Clopas, petit-cousin ou arrière petit-cousin de Jésus. (*Les Évangiles*, p. 466, note 3.) Mais l'éminent historien est le premier à reconnaître que ces combinaisons sont tout à fait incertaines. Ce qui achève de

l'essentiel c'est l'existence, dans la communauté mère de Jérusalem et parmi les plus fidèles judéo-chrétiens de Palestine, d'un type de gouvernement ecclésiastique présidé par l'héritier du Messie selon les liens du sang. Ce fut là la première et la plus authentique conception du principe de la succession, — non apostolique, — mais ecclésiastique ou messianique, et c'est ce qui lui donne pour l'historien une valeur bien plus considérable que ne le comporte le rôle tout effacé des petites communautés palestiniennes à la fin du premier siècle.

La destruction de Jérusalem par Titus et, déjà auparavant, le départ des chrétiens de cette ville pour ne pas prendre part à la guerre contre les Romains, eurent pour conséquence le divorce irrémédiable du judéo-christianisme et du judaïsme. Tandis que jusqu'alors les chrétiens de Palestine avaient continué à vivre à côté des Juifs, comme une sorte de secte juive hérétique dont on se bornait à réprimer de temps à autre les empiétements indiscrets, mais à laquelle on n'interdisait pas, semble-t-il, l'accès du Temple, à partir de cette retraite, qui équivalait à une trahison, il n'y eut plus

troubler toute cette première histoire de l'église de Jérusalem, c'est la liste de quinze évêques mentionnée par Eusèbe pour l'église de Jérusalem, entre l'an 33 et 132 (*H. E.*, IV. 5. 3) : Jacques, Syméon, Justus, Zachée, Tobie, Benjamin, Jean, Mathias, Philippe, Sénèque, Juste, Lévi, Ephrès, Joseph, Judas. Or, comme Syméon, d'après Eusèbe lui-même, subit le martyre sous Trajan, c'est-à-dire au plus tôt vers l'an 100, il y aurait donc eu deux évêques depuis le début de l'église jusqu'à l'an 100, et treize évêques de Jérusalem en une trentaine d'années. On voit ce que valent ces fastes épiscopaux des temps primitifs recueillis par Eusèbe. En ce qui concerne Jérusalem, il est lui-même obligé d'avouer qu'il n'a pas pu en retrouver les dates. Hégésippe, si avide d'établir partout la succession épiscopale, ne fournissait donc aucune liste pour Jérusalem. Autrement Eusèbe, qui connaît ses écrits, l'eût citée. — La seule chose certaine en tout cela, c'est le caractère tout particulier du gouvernement ecclésiastique de Jérusalem. Quant aux titulaires, nous ne savons à peu près rien sur leur compte, sinon en ce qui concerne Jacques.

rien de commun entre les Juifs et les chrétiens même les plus judaïsants. Les rabbins ne tarissent pas d'expressions dédaigneuses et méprisantes pour les Minim[1]. Est-ce pour se disculper des vifs reproches qu'ils eurent à endurer en cette occasion, que les judéo-chrétiens invoquèrent la tradition déjà citée d'après laquelle ils ne se seraient décidés à l'exode qu'en vertu d'une révélation expresse de Dieu[2] ?

En réalité, cet exode s'imposait. Les judéo-chrétiens de Jérusalem avaient la conviction d'être le véritable Israël, l'Israël élu du milieu de la nation infidèle, connaissant son Messie et n'ayant autre chose à faire que d'attendre, dans la fidélité et dans la patience, le retour triomphant du Seigneur. Prendre part à la guerre de leurs compatriotes aveugles contre les Romains, c'eût été trahir le Messie et répudier leurs convictions. Mais l'exode, nous l'avons vu, ce fut l'isolement, la déchéance, l'affaiblissement par la perte de tout prestige au dehors. Ce fut aussi, semble-t-il, le point de départ de troubles intérieurs, résultant du fait qu'il n'y avait plus d'autorités locales juives pour réprimer les écarts d'imagination des frères trop entreprenants et maintenir une certaine unité par la crainte salutaire des persécutions. Après la destruction de Jérusalem apparaissent les fauteurs de gnosticisme judaïsant; quelque légendaires que soient les détails des traditions d'Hégésippe rapportées plus haut, elles doivent néanmoins avoir un fond de vérité

1. Les *Minim* sont les chrétiens judaïsants, contre lesquels une formule spéciale fut insérée dans la liturgie de la synagogue par Samuel le Jeune après la destruction de Jérusalem. Cfr. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 147-148, qui cite *Jer. Berachoth*, IV. 3. Ils sont considérés comme dangereux parce qu'ils sont circoncis et zélateurs de l'Ancien Testament. R. Berachia prétendait que, lorsque les *Minim* circoncis passent devant la porte de l'enfer, Dieu envoie un ange pour leur mettre un prépuce.

2. Eusèbe, *H. E.*, III. 5. 3: Κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθέντα...

historique, d'autant plus que les renseignements d'autre provenance sur les origines du gnosticisme judaïsant tendent à la même conclusion. « De tous ceux-ci, » dit le brave Hégésippe après avoir énuméré des hérésies probablement judaïsantes, « de tous ceux-ci vinrent les Ménandrianistes, « les Marcionites, les Carpocratiens, » etc.[1]. Tous les systèmes gnostiques y passent, et il a raison. Une fois entrés dans le domaine des spéculations individuelles échevelées qui caractérisent les systèmes gnostiques, les chrétiens qui se laissèrent prendre à la séduction de la gnose, ne devaient pas tarder à devenir infidèles au christianisme judaïsant lui-même et à sa conception étroitement messianique de l'Église. La prépondérance toujours plus grande des églises universalistes dans l'ensemble de l'Empire, la lente pénétration des églises judaïsantes de Palestine elles-mêmes par des fidèles d'origine païenne, — à partir du moment où le recrutement parmi les Juifs fut à peu près complètement supprimé, — diminuèrent toujours plus la vitalité du judéo-christianisme palestinien, si bien qu'après la seconde guerre de Judée, dirigée contre le faux messie Bar Cochba, l'Église de Jérusalem elle-même choisit un évêque incirconcis[2].

1. Cité par Eusèbe, *H. E.*, IV. 22. 5 et 6. Dans ce passage Hégésippe attribue l'origine des hérésies gnostiques au mécontentement éprouvé par un certain Thebuthis, de ce qu'il n'eût pas été nommé évêque. Ailleurs (III. 32. 3 à 8) le même Hégésippe semble plutôt rattacher l'origine de ces divisions à la fin de la présidence de Syméon. Mais cela tient évidemment à l'idée préconçue énoncée à la fin de ce passage, que les hérésies ne se développèrent pas avant la mort des parents immédiats de Jésus et de ses disciples directs. Il se réfute lui-même en attribuant le martyre de Syméon aux accusations proférées contre celui-ci par les hérétiques et en avouant que, déjà auparavant, il y avait des fauteurs de mauvaises doctrines qui agissaient dans l'ombre.

2. Eusèbe, *H. E.*, IV. 5. 3. — D'après Épiphane, *Hær.*, LXVI. 20, la substitution d'évêques incirconcis sur le siège de Jérusalem ne se serait produite que la onzième année d'Antonin (148-149). La différence n'est pas considérable et ne change rien à la signification du fait.

Enfin l'abstention complète des chrétiens dans la guerre contre les Romains de Vespasien et de Titus, le schisme irrémédiable qui s'ensuivit entre les Juifs et les judéo-chrétiens eux-mêmes furent peut-être les premiers témoignages probants pour l'administration romaine de la dualité irréductible du christianisme et du judaïsme. Peu au courant et dédaigneux des controverses intestines des Juifs, les Romains n'avaient guère vu dans les chrétiens qu'une secte juive. Mais le fait que ceux-ci n'avaient pris aucune part à la guerre sainte montrait suffisamment qu'ils n'étaient pas Juifs. Les mesures générales prises contre les Juifs après la guerre de 67 à 70 et surtout la sévérité déployée par le gouvernement de Domitien pour faire rentrer l'impôt du didrachme destiné au temple de Jupiter Capitolin[1], durent amener de plus en plus les chrétiens à faire reconnaître leur séparation d'avec les Juifs, malgré tous les avantages qu'il pouvait y avoir pour leurs églises à passer pour des variétés de synagogues juives et à bénéficier du traitement privilégié dont celles-ci jouissaient par rapport à presque toutes les autres associations religieuses. Il faut ici nous borner à indiquer cette transformation de la situation légale des communautés chrétiennes, qui ne fut pas sans avoir de l'influence sur leur organisation ultérieure.

1. Suétone, *Domit.*, 12.

---

§ 3.

L'ÉPÎTRE DE JACQUES ET LA DIDACHÊ

I. *L'Épître de Jacques.*

1. *Les Communautés galiléennes.* — Tandis que les plus ardents judéo-chrétiens retournaient auprès des ruines de Jérusalem pour attendre, sous la direction d'un parent de Jésus, le glorieux avènement du Messie, la plupart des exilés qui, à la veille de la guerre juive, avaient cherché un refuge du côté de Pella, restèrent probablement dans la Batanée ou se répandirent dans les contrées voisines, en Galilée et jusqu'en Syrie. Dans les tranquilles régions transjordaniques et dans la contrée, bientôt pacifiée, où Jésus avait accompli la plus grande partie de son ministère, dans les localités syriennes où, dès les premiers jours de l'Église, s'étaient établis les disciples libéraux du Maître[1], ils se trouvèrent en contact avec des chrétiens en qui l'évangile galiléen, le véritable évangile de Jésus, s'était conservé à l'abri des spéculations rabbiniques ou alexandrines. Et tandis qu'une partie d'entre eux, demeurant fidèles à la conception judéo-chrétienne de Jérusalem, s'isolait de plus en plus du reste de la chrétienté jusqu'à former bientôt la secte des Nazaréens, qualifiée d'hérétique par la grande Église universaliste, les autres plus intimement pénétrés de

1. L'apôtre Paul trouve à Damas des chrétiens qui l'accueillent. C'est d'Antioche que part la première mission chrétienne destinée à agir chez les païens (*Actes*, IX. 10 et suivants; XIII. 1 et suivants).

l'esprit évangélique s'unirent à leurs frères galiléens ou syriens[1] et formèrent avec eux des synagogues chrétiennes d'un caractère particulier, à la fois émancipées de la servitude légale du judéo-christianisme et préservées de la métaphysique dont les universalistes helléniques revêtirent dès l'origine l'enseignement de Jésus.

Des renseignements historiques sur ces communautés, il n'y en a guère. Mais nous leur devons d'avoir conservé l'Évangile tel qu'il fut prêché par Jésus. C'est là, en effet, dans ces contrées où le souvenir de la parole vivante du Prophète de Nazareth s'était conservé chez un grand nombre de disciples enthousiastes, dans ces esprits simples, rustiques, moins portés à spéculer sur le Christ qu'à se rappeler et à se répéter les uns aux autres les paroles qui les avaient ravis, c'est là dans ces régions écartées des grands centres d'agitation politique ou intellectuelle, bien plus qu'à Jérusalem ou à Éphèse, que les gestes et les dires de Jésus ont été recueillis, groupés en de petites collections détachées, d'où sont sortis nos évangiles synoptiques. On les oublie trop en général, ces humbles chrétiens qui ne firent pas beaucoup parler d'eux et auxquels nous devons presque tout ce qui nous reste de Jésus lui-même, les admirables appels à la justice et à la charité, la manne de vie morale, de consolation et d'espérance, qui a soutenu et réconforté la chrétienté dans sa misère et qui aujourd'hui encore constitue ce qu'il y a de meilleur au fond de la conscience humaine, la plus grande et la plus belle leçon de sacrifice que l'histoire ait enregistrée, bref tout ce qui dans le christianisme n'est pas sujet à controverse et à dissertations, mais universellement bienfaisant.

Seuls ils pouvaient conserver ce trésor, parce que seuls

1. Les rapports entre Galiléens et Syriens étaient fréquents. L'histoire racontée par Josèphe, *Bell. Jud.*, IV. 1. 5, dénote que des Syriens comprenaient sans peine des conversations entre Galiléens.

ils l'avaient reçu directement. L'Église de Jérusalem avait été de bonne heure dispersée et de plus en plus envahie par l'étroit messianisme judaïsant. Les églises d'Asie-Mineure et de Grèce avaient été fondées par des missionnaires qui connaissaient beaucoup mieux le Christ glorifié que le Jésus réel, historique et terrestre. Ceux-là seuls qui l'avaient beaucoup entendu pouvaient en rendre un témoignage fidèle. On peut regretter sans doute que les témoins fussent des esprits aussi simples, naïfs parfois, incultes souvent et superstitieux. On est en droit d'affirmer que l'Évangile, tel qu'ils nous l'ont transmis, a dû se compliquer de légendes populaires et se charger d'éléments merveilleux qu'une saine critique doit éliminer pour retrouver l'original. Mais, quand on a vu d'un peu près le profond mépris de la réalité historique et concrète qui anime les rabbins palestiniens ou les métaphysiciens de l'alexandrinisme, on n'hésite pas à se féliciter de ce que les enseignements évangéliques aient été conservés par la simple tradition populaire, sous une forme où l'on reconnaît encore très distinctement la prédication galiléenne primitive[1].

1. Voir sur ces questions les chap. III, V et VI de l'*Église chrétienne* de M. Renan. Nous nous séparons de M. Renan sur la question de l'origine de la tradition évangélique. « La tradition évangélique, dit-il, c'est la » tradition de l'Église de Jérusalem transportée en Pérée. L'Évangile » naît au milieu des parents de Jésus, et, jusqu'à un certain point, est » l'œuvre de ses disciples immédiats » (p. 87). A notre avis, la tradition évangélique est bien plutôt galiléenne. Ce sont les disciples galiléens de Jésus qui conservèrent le souvenir de son enseignement. Si la tradition de Jérusalem avait été prépondérante, l'Évangile aurait eu un caractère judaïque, messianique et légaliste beaucoup plus accentué. Or, même le plus judéo-chrétien de nos évangiles, celui de Matthieu, tout en comprenant des paroles très élogieuses pour la Loi, nous trace de Jésus et de son ministère un tableau où les observances de la Loi sont tout à fait reléguées à l'arrière-plan et où la famille de Jésus ne tient en aucune façon la place qu'elle occupait dans la tradition de Jérusalem. M. Renan a le tort d'identifier les transfuges de Jérusalem en Batanée avec les chrétiens de la région transjordanique et de la Galilée en général. Dans

2. *L'Épître de Jacques.* — De ce même milieu provient ce que l'on appelle l'*Épître de Jacques*. Est-ce bien une épître, ce recueil de sentences et de petits tableaux éclairés d'une belle lumière évangélique? Il semble que ce soit un écho des prédications et des méditations auxquelles se livraient les pieux disciples en qui se continue la lignée des psalmistes hébreux, les amis du pauvre, dédaignant le monde avec ses richesses, sa vaine science, repoussant les rhéteurs des écoles avec leurs langues pernicieuses ou les docteurs avec leur intellectualisme et se consolant de la misérable condition à laquelle ils sont condamnés, par la conviction que le Seigneur accordera la couronne de vie à ceux qui supportent l'épreuve avec constance. En tout cas, ce charmant petit écrit, dont la théologie dogmatique a seule pu contester l'inspiration chrétienne, est bien certainement oriental, du pays de la Bible. D'autre part, il n'est pas l'œuvre d'un judaïsant palestinien. Le fond est juif, mais la forme est grecque. L'auteur lit l'Ancien Testament dans la version des LXX et ne se tourmente pas au sujet des observances légales. La suscription, très vague, comme il convient au début d'une épître qui n'est pas une lettre, mais un composé de livre gnomique et d'*agada* orientale, en attribue la paternité à Jacques, esclave de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ. Rien, absolument rien ne dénote qu'il s'agisse de Jacques, le frère du Seigneur; le contenu, le style qui n'est

sa reconstitution de la première histoire chrétienne les nombreux auditeurs qui furent gagnés par Jésus en Galilée ne jouent aucun rôle. C'est là cependant que la meilleure et la plus authentique communauté de disciples a dû survivre. Il ne faut pas se laisser hypnotiser par le dualisme, parfaitement réel, du paulinisme et du christianisme judaïsant, jusqu'à fermer les yeux sur les formes intermédiaires que revêtit le christianisme primitif. Un certain nombre des disciples immédiats de Jésus, dont l'apôtre Pierre est le représentant le plus en vue, s'engagèrent certainement de plus en plus dans la voie de l'universalisme chrétien, sans pour cela devenir pauliniens (Cfr. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, p. 465 et suiv.).

pas d'un Hébreu, tous les critères internes s'opposent à cette attribution, dont l'autorité, même au point de vue traditionnel, est d'ailleurs fort mal établie. L'auteur est inconnu. Il n'est pas plus alexandrin que juif proprement dit. Ni dans sa méthode, ni dans sa théologie, ni dans sa conception religieuse et morale il n'y a la moindre trace de philosophie judéo-alexandrine. Les quelques expressions que l'on a relevées pour le rattacher au philonisme sont d'un usage courant dans le grec hellénistique. Tout nous oblige à chercher l'origine de ce petit traité évangélique dans les communautés galiléennes ou syriennes telles que nous les avons caractérisées, durant la dernière partie du premier siècle, assez longtemps après la guerre juive pour que la commotion provoquée par ces événements se soit calmée, et assez près encore des origines pour que l'attente de la venue prochaine du Messie, qui mettra un terme aux souffrances des fidèles, ne soit pas trop brutalement en contradiction avec les événements (v. 7-8)[1].

Pour être à l'écart des écoles alexandrines ou des spéculations gnostiques, ces communautés modestes et retirées n'en connaissent pas moins les luttes et les querelles intestines, tantôt par le fait de ceux qui ont confiance dans leur propre sagesse (III. 13 et suiv.), tantôt par suite des passions

1. L'Épître de Jacques a eu beaucoup de peine à obtenir une place dans le Canon. Eusèbe la range encore parmi les antilégomènes. Elle ne prévalut qu'au IVe siècle, d'abord en Orient, plus difficilement en Occident. Cependant Origène déjà la connaît. Ce qui dénote bien qu'elle n'est pas de Jacques, frère du Seigneur, c'est qu'Hégésippe ne la mentionnait pas comme telle; car s'il en avait été ainsi, Eusèbe, qui connaît à fond les *Mémoires d'Hégésippe*, n'eût pas manqué de le signaler. La suscription a dû être rajoutée plus tard; elle est sans aucun rapport avec le contenu du livre. Il n'y a pas de salutations à la fin. En tant qu'*Épître de Jacques*, l'écrit est donc très tardif; mais la critique littéraire oblige de lui attribuer une origine beaucoup plus ancienne en tant que recueil gnomique et de le rattacher étroitement à la patrie des premiers recueils évangéliques.

qui les animent (IV. 1 et suiv.). Les riches et les puissants y jouissent d'une considération qui scandalise l'auteur (II. 1 et suiv.; cf. V. 1 et suiv.). Comme il arrive ordinairement lorsque toute l'existence se concentre dans un petit cercle fermé aux influences du dehors, les fidèles se préoccupent beaucoup les uns des autres et ils sont prompts à se juger réciproquement (V. 9). Ils forment de petites églises de piétistes dont l'organisation devait ressembler beaucoup à celle des synagogues juives. Le local même où ils se rassemblent porte encore le nom de συναγωγή[1]. Il n'y a pas la moindre trace de fonction épiscopale. Non seulement le mot ne figure pas dans l'épître, — ce qui ne tirerait pas à conséquence dans un écrit parénétique de ce genre, — mais la notion même d'un gouvernement ecclésiastique chargé de résoudre les difficultés d'ordre disciplinaire est tout à fait étrangère au rédacteur. Il n'y a pas davantage de fonctionnaires spécialement chargés de l'enseignement. L'instruction est encore libre ; quiconque en est capable peut s'en charger. Mais l'auteur n'est pas favorablement disposé pour les διδάσκαλοι; il n'aime pas plus l'aristocratie intellectuelle que l'aristocratie sociale. « Ne soyez pas en grand nombre instructeurs, mes frères, sachant que vous serez ainsi l'objet d'un jugement plus redoutable » (III. 1). Les *didaskaloi*, en effet, risquent de propager l'erreur et leur responsabilité sera d'autant plus grande qu'ils auront davantage induit leurs frères en de fausses pensées. Il n'est pas question d'une autorité quelconque ayant pour mission de juger les enseignements.

Les seuls dignitaires mentionnés sont les *presbytres*. La communauté, – qui en tant qu'association porte le nom grec

1. L'usage du mot « synagogue » est général dans la Syrie, même dans les sectes les moins judaïsantes. Cfr. Renan, *Les Évangiles*, p. 51, note 3. — Voir aussi E.-H. Chase. *The Lord's prayer in the early church* (*Texts and studies*, ed. by J. Armitage Robinson, I. 3), p. 3 et suiv.

d'ἐκκλησία,— a des anciens selon le type de la synagogue juive palestinienne. L'Épître ne donne aucun renseignement sur le mode de leur recrutement, mais signale une partie au moins de leurs fonctions. A la fin du dernier chapitre on lit ceci : « Quelqu'un parmi vous est-il malheureux ? Qu'il prie. » Quelqu'un est-il dans la joie ? Qu'il chante des cantiques. » Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle auprès » de lui les anciens de l'église, afin qu'ils prient sur lui et lui » fassent des onctions d'huile au nom du Seigneur. Et la » prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le fera se » relever et, même s'il a commis des péchés, cela lui sera » pardonné. Confessez-vous les péchés les uns aux autres et » priez les uns pour les autres. La prière efficace du juste a » une grande puissance » (v. 13-15). Les presbytres, dans ce curieux passage, se présentent une fois de plus comme les membres tout particulièrement chargés de la cure d'âme. L'administration proprement dite de ces petites communautés, pauvres et modestes, est élémentaire. Le gouvernement ecclésiastique est encore nul. La Loi juive n'existant plus, le rôle des anciens ne peut pas être de l'appliquer [1].

1. Voir plus haut, p. 40 et suiv. — La péricope de l'*Évangile de Matthieu*, XVIII. 15-20, émanant du même milieu, confirme entièrement ce point de vue. En cas de conflit avec les frères, si le différend n'a pas pu être réglé à l'amiable ou par l'intermédiaire de deux ou trois arbitres, il doit être porté, non devant les presbytres, mais devant l'Église (on remarquera ici, comme dans l'*Épître de Jacques*, l'emploi du mot ἐκκλησία pour désigner la communauté des fidèles). Les presbytres n'exercent donc aucune juridiction. Mais les mêmes raisons qui font choisir de préférence des presbytres pour faire les onctions et pour dire les prières sur les malades, doivent aussi porter les fidèles à s'adresser de préférence à l'arbitrage de leurs frères les plus estimés et les plus zélés, c'est-à-dire aux presbytres. Ce même passage caractérise aussi fort bien l'attitude des communautés galiléennes non judaïsantes à l'égard de la Loi de l'Ancien Testament. Ce n'est plus d'après la Loi que les délits sont jugés. Mais la pratique de l'arbitrage par deux ou trois personnes est empruntée au *Deutéronome*. D'autre part, le premier évangéliste fait dire à Jésus que pas un iota de la Loi ne disparaîtra avant la grande ré-

Leur mission est avant tout morale et religieuse. Ils doivent consoler, fortifier, édifier les faibles et les malades. Comme ils se distinguent par leur foi, ils sont spécialement appelés pour faire les onctions d'huile au nom du Seigneur et pour faire descendre sur les malades le bénéfice de leur prière. L'efficacité de la prière, en effet, est d'autant plus grande que la foi de celui qui prie est plus fervente.

Ainsi dans les communautés galiléennes et syriennes de la fin du Ier siècle les presbytres sont les *notables spirituels*, ceux qui se distinguent par leur foi et par leur zèle. Il est intéressant de constater à quel point ce résultat concorde avec celui que l'analyse des épîtres pauliniennes nous a fourni en ce qui concerne les *proïstamenoi*[1]. Ils n'ont pas de privilèges religieux spéciaux en tant que presbytres. L'auteur ne dit pas : « Confessez-vous aux anciens ; » il ne dit même pas : « La prière de l'ancien est efficace, » mais : « La prière du juste est efficace. » Tout juste, qu'il soit presbytre ou non, jouit du même privilège inhérent à la foi. Tout fidèle peut ramener un autre à la vérité (v. 19). » Mais comme cette efficacité de la prière est proportionnelle à l'intensité de la foi et comme les presbytres ont été promus à cette dignité à cause de l'ardeur plus grande de leur foi, il en résulte que les frères malades ou ayant besoin de secours spirituels s'adressent de préférence aux anciens. Voilà le grand intérêt de ce passage. Il nous montre comment, par la force même des choses, certains services que tous peuvent rendre, sont spécialement demandés aux presbytres, parce que, par leur distinction individuelle, ils sont plus capables que d'autres

novation de toutes choses (*Matth.*, v. 18). Ainsi, théoriquement la Loi reste divine, mais c'est en quelque sorte une grandeur idéale que l'on n'applique plus et à laquelle on substitue déjà par avance la Loi nouvelle, celle du Messie, qui s'établira définitivement lors de son retour triomphant. En attendant, néanmoins, on conserve des habitudes, des traditions de la synagogue, qui procèdent de cette même Loi.

1. Voir plus haut, p. 144, 174, 177.

de s'en acquitter. A mesure que cette conviction se répandra, il en résultera naturellement un accroissement de dignité pour les anciens et le jour viendra bientôt, où les fidèles seront convaincus que les presbytres seuls peuvent leur rendre de semblables offices; que par le fait seul de leur dignité ils ont le privilège des prières vraiment efficaces, des onctions qui guérissent, des intercessions qui assurent le pardon des péchés confessés. Ce jour-là, le presbytre sera devenu le prêtre; ce ne sera plus la supériorité de la foi individuelle qui vaudra au fidèle la dignité presbytérale, mais la dignité presbytérale qui sera considérée comme la garantie de la supériorité religieuse; la prière vraiment efficace procédera du pouvoir magique inhérent au sacerdoce. L'*Épître de Jacques* nous fait assister à la première phase de cette évolution.

II. *La Didachê.*

1. *Origine et nature du document.* — A la suite de l'Épître canonique attribuée à Jacques il convient d'étudier le précieux document retrouvé en 1873 par Mgr. Bryennios dans la Bibliothèque du Saint-Sépulcre à Constantinople et connu sous le nom de Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων[1]. Il nous

1. Le titre complet est : Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν. Il est difficile de se prononcer sur son authenticité littérale. En dehors de l'édition princeps publiée avec notes et prolégomènes en grec, par Mgr. Bryennios, à Constantinople, en 1883, il y a eu un grand nombre d'éditions de la *Didachê* et un nombre encore plus considérable

semble, en effet, que le témoignage si important de ce plus ancien manuel du parfait chrétien provient des mêmes régions que le texte précédemment étudié ou tout au moins d'une région peu éloignée, et que, s'il date d'une époque plus tardive, il n'y a pas néanmoins de différence chronologique bien considérable entre les deux écrits.

La *Didaché* comprend les éléments suivants : 1° les instructions relatives à la vie chrétienne, soit l'enseignement moral sur les deux voies dont l'une mène à la vie et l'autre à la mort (chap. I à VI) ; 2° les instructions relatives aux actes religieux chrétiens (baptême, jeûnes, prières, eucharistie), auxquelles se rattachaient sans doute des enseignements doctrinaux extrêmement simples (chap. VII à X)[1] ; 3° les instructions disciplinaires à l'égard des chrétiens étrangers à la communauté (chap. XI et XII) et celles relatives à la vie intérieure de chaque église (chap. XIII à XV) ; 4° les instructions concernant les choses finales (chap. XVI). Comme pour la plupart des œuvres chrétiennes primitives adressées à

d'écrits à son sujet. Il suffit de signaler l'excellente édition avec commentaire et recherches sur la constitution ecclésiastique, publiée par M. Ad. Harnack, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. II, fasc. 1 et 2, sous le titre *Die Lehre der zwœlf Apostel*, complétée et partiellement corrigée dans *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, Leipzig, 1886 ; cfr. du même *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 86 à 92 ; l'éd. américaine de Ph. Schaff, *The oldest church Manual called the teaching of the twelve apostles* (Edimbourg, Clark) et l'éd. française de M. Paul Sabatier, *La Didachê ou l'enseignement des douze apôtres* (Paris, thèse de la Faculté de Théologie protestante), dans lesquelles on trouvera tous les renseignements bibliographiques. Sur le titre, voir éd. Harnack, p. 24 et suiv.

1. M. Harnack a vu juste (*O. c.*, p. 36) en observant que l'enseignement doctrinal, dont l'absence complète dans la *Didachê* paraissait étrange, se rattachait pour l'auteur aux formules des actes principaux de la profession chrétienne. Cette méthode a été souvent appliquée dans l'enseignement catéchétique. La théologie de la *Didachê* étant encore d'une simplicité élémentaire rentrait aisément dans ce cadre limité.

tous les fidèles en général et non à une catégorie spéciale d'entre eux ou à une communauté particulière, il est fort difficile de déterminer le pays d'où elle est originaire. Aucune indication précise ne peut servir de critère, mais de nombreux indices trahissent une origine orientale. Aussi presque tous les critiques ont-ils songé à l'Égypte ou à la Syrie. Nous n'hésitons pas à préférer la Syrie[1]. En l'absence de toute allusion à des circonstances locales, les arguments littéraires sont prépondérants. Or la *Didachê* appartient certainement à la même forme primitive du christianisme qui a donné naissance aux traditions évangéliques et à l'*Épître de Jacques*. Il n'y a rien de paulinien ni de gnostique dans cet écrit, rien non plus d'alexandrin. Le langage, le style, la méthode, le fond des idées sont tout autres que dans les œuvres procédant de l'esprit hellénistique. Point de métaphysique; même à propos de l'eucharistie il n'est pas question de la mort rédemptrice du Christ. On retrouve ici la conception toute simple, populaire, exclusivement morale de la foi chrétienne. Vivre comme Jésus l'a enseigné, en attendant son retour, voilà le devoir chrétien, au lieu de se préoccuper exclusivement du Christ glorifié, comme le font ceux qui ne l'ont pas connu sur terre ou qui ont préféré, à la tradition vivante émanant de lui par ses auditeurs immédiats, le produit de leurs spéculations et de leurs extases. Point d'allégories à la façon alexandrine. La forme est juive, gnomique; les tableaux sont courts et sobres; les images sont palestiniennes; telle cette belle comparaison du ch. x:

1. La majorité des critiques, notamment M. Ad. Harnack (*O. c.*, p. 159, 167 et suiv.), préfèrent l'Égypte, en général à cause de la dépendance qu'ils établissent entre la *Didachê* et l'*Épître de Barnabas*. Cette dépendance n'est pas directe, comme nous l'établissons plus loin. La suppression du mot βασιλεία dans la doxologie de l'oraison dominicale n'implique pas l'origine égyptienne. On en trouve des exemples ailleurs. Cfr. *Chase*, *The Lord's prayer in the early church* (*Texts and studies*, ed. by J. Armitage Robinson, I. 3, p. 170).

« Souviens-toi, Seigneur, de ton église, pour la délivrer de » tout mal et la rendre parfaite en amour pour toi, et rassemble-la des quatre vents, sanctifiée en vue de ton » royaume. » Ou bien encore au chap. IX, en parlant du pain de l'eucharistie : « De même que ce que nous rompons a » commencé par être dispersé sur les collines, puis a été » réuni en un seul (pain), qu'ainsi ton église soit assemblée » depuis les extrémités de la terre en ton royaume. » Quiconque est familiarisé avec les littératures palestinienne et alexandrine, sent instinctivement que cette poésie, puisée aux sources de la nature et non à celles de la pensée, est du pays biblique. En Égypte, d'ailleurs, on n'eût pas parlé du blé, dispersé sur les collines, puisque le blé y pousse dans la vallée du Nil. La *Didaché* et les formules des actes chrétiens qu'elle renferme sont originaires de communautés campagnardes et agricoles; cela ne ressort pas seulement de la belle prière eucharistique déjà citée, mais encore du précepte énoncé au chap. XIII : « Tu prélèveras donc les prémices » *du pressoir et de l'aire, des bœufs et des moutons* pour les » donner aux prophètes, car ce sont eux qui sont vos grands » prêtres. » (v. 3.) Où, sinon en Syro-Palestine, trouvait-on à la fin du premier ou au commencement du second siècle des communautés rurales auxquelles on pût appliquer de pareilles instructions ?

Elles sont empruntées à la Loi mosaïque, il est vrai. Encore fallait-il qu'elles fussent réalisables. La *Didaché* n'est pas un de ces écrits rabbiniques ou alexandrins qui légifèrent pour une société idéale. Elle tient compte parfaitement des réalités de la vie : « Si tu peux porter tout le joug » du Seigneur, tu seras parfait; si tu ne le peux pas, fais du » moins ce que tu pourras. » (VI. 2.) Ce ne sont pas seulement les prémices qui dénotent une population familiarisée avec les habitudes juives; c'est encore l'assimilation des prophètes aux grands prêtres, l'horreur des viandes sacrifiées aux idoles, d'autant plus significative que l'auteur est très libre d'esprit à

l'égard de toutes les observances (VI. 3) ; la consécration de deux jours particuliers au jeûne, à condition qu'ils ne soient pas les mêmes que ceux des Juifs (VIII. 1); la répétition de la prière liturgique trois fois par jour (*ib.*, 3); la lecture de l'Ancien Testament dans un texte indépendant de la version des LXX ; l'importance accordée à la confession devant l'église suivant la pratique juive (IV. 14; XIV. 1)[1]. L'enseignement des deux voies, qui est également d'origine juive, a pu être introduit dans les églises chrétiennes en tout pays et à toute époque; car il est universellement humain et dénué de tout caractère régional. Il n'en est pas de même des traits que nous venons de signaler. Ils ne peuvent s'être acclimatés dans des communautés chrétiennes, que dans des contrées où la piété simple et pratique de la synagogue juive des campagnes avait servi d'antécédent. Et en même temps la séparation d'avec le judaïsme et l'indépendance à l'égard du

1. Les jours de jeûne pour les Juifs stricts étaient le lundi et le jeudi; cfr. *Luc*, XVIII. 12; *Matth.*, VI. 16; Schürer, *Gesch. d. Jüd. Volkes im Zeitalter J. C.*, II, p. 411. On observait aussi des pratiques de jeûne dans les synagogues de la Dispersion, mais le jeûne bi-hebdomadaire ne devait guère être usuel dans ces communautés moins légalistes que celles de Palestine (*ibid.*, p. 559); Josèphe seul parle des jeûnes et encore d'une manière très générale. — Sur la répétition des prières trois fois par jour, chez les Juifs, de grand matin, l'après midi à trois heures, et le soir au coucher du soleil. cfr. *ibid.*, p. 237 et 384. Les deux seuls passages de l'Ancien Testament cités dans la *Didachê* (XIV. 3 et XVI. 7) sont *Malachie*, I. 11. 14; *Zacharie*, XIV. 5.— Sur la pratique de la confession publique chez les Juifs, voir déjà la confession précédant le baptême de Jean-Baptiste, *Matth.*, III. 6; *Marc*, I. 5 ; voir aussi Josèphe, *Ant. Jud.*, VIII, 4. 6. Sur la confession publique d'après la théologie talmudique, voir F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 307, mais il est difficile de déterminer si ces pratiques existaient déjà au premier siècle de notre ère. Elles durent se développer après la destruction du Temple et la suppression des sacrifices. En tout cas elles ne sont pas d'origine grecque chez les chrétiens. La recommandation de la confession dans l'Église rappelle les préceptes analogues de l'*Épître de Jacques;* c'est une preuve de plus de la parenté entre ces deux écrits.

légalisme mosaïque sont complètes. Les Juifs sont passés sous silence; comme dans les Évangiles ils sont simplement désignés sous le nom d' « hypocrites » (VIII. 1). L'auteur ne polémise pas plus contre eux que contre les païens. Il se borne à dire: « Ne faites pas comme eux. » De même que pour l'*Épître de Jacques,* les ancêtres spirituels de la *Didachê* sont les psalmistes qui glorifiaient le pauvre et enseignaient la vie à l'écart du monde perverti, sans se préoccuper du ritualisme légaliste.

La parenté avec les évangiles synoptiques et spécialement avec l'*Évangile de Matthieu* est évidente; elle va jusqu'à la reproduction littérale des mêmes sentences. Mais on en déduit à tort que l'auteur de la *Didachê* a dû avoir sous les yeux notre premier évangile canonique, au lieu de reconnaître qu'il a puisé aux mêmes sources que le compilateur de notre *Matthieu* actuel. Il est généralement admis aujourd'hui que le premier évangéliste a combiné différents documents antérieurs à lui, notamment un ou plusieurs recueils de « dires du Seigneur » transmis directement ou indirectement par les apôtres, c'est-à-dire par les auditeurs primitifs de Jésus. Si l'on accepte l'origine syro-palestinienne de la *Didachê,* il est clair que le rédacteur de ce traité de la vie chrétienne a dû avoir à sa disposition des recueils de ce genre, probablement semblables les uns aux autres sur bien des points. Les passages de la *Didachê* qui se retrouvent dans l'*Évangile de Matthieu* ne sont pas des citations serviles; d'autres rappellent davantage notre *Luc,* autre compilateur de documents antérieurs[1]. Or, l'auteur ne connaissait certainement pas plusieurs de nos évangiles; il parle de « l'Évangile » au singulier et entend par là l'enseignement de Jésus, non pas une rédaction déterminée de cet

1. Voir la synopse de ces passages dans l'éd. Harnack, p. 70 et suiv. — Les traditions de l'Évangile de Matthieu renferment des éléments judéo-chrétiens que celles de la *Didachê* ont écartés.

enseignement. Bien loin d'être postérieure à la rédaction définitive de notre Matthieu, la *Didaché* doit lui être antérieure. En tout cas, elle en est indépendante, comme le prouve sa conception si originale, si belle et si foncièrement primitive de la sainte Cène.

Nous en dirons autant de ses rapports avec l'*Épître de Barnabas* où l'on retrouve aux chap. XVIII à XX le même enseignement des deux voies, celle de la lumière et celle des ténèbres. De là on a généralement conclu que l'auteur de la *Didaché* avait utilisé l'œuvre attribuée à Barnabas. Or, dans cette dernière, le morceau sur les deux voies est un hors-d'œuvre, sans rapport avec ce qui précède et ce qui suit, tandis que dans la *Didaché* il est le centre même de l'écrit, sa raison d'être en quelque sorte. Si l'on veut à tout prix établir un rapport de dépendance directe entre les deux documents, il est beaucoup plus vraisemblable d'admettre que l'auteur de l'*Épître à Barnabas* ait plaqué en quelque sorte sur son œuvre, et dans un beau désordre, les instructions qu'il avait remarquées dans la *Didaché*, que de supposer un remaniement artistique du fragment de *Barnabas* par le rédacteur du manuel qui nous occupe. Mais en réalité cette manière même de poser la question est fausse. Les ressemblances et les différences des deux textes impliquent l'existence de versions antérieures, probablement multiples, de ce même enseignement des deux voies qui semble avoir été un moule remontant à la plus haute antiquité chrétienne, dans lequel on coula les préceptes et les sentences du Christ conservés par ses disciples immédiats. De même qu'il y eut plusieurs recueils des « dires » et des « actes » du Seigneur, dont nous retrouvons les éléments dans nos évangiles synoptiques, de même il y eut plusieurs coulées de préceptes évangéliques dans le moule littéraire des « deux voies », dont la littérature juive a fourni le prototype. Qu'il y ait de grandes ressemblances entre ces diverses rédactions, qu'elles renferment des parties textuel-

lement identiques, cela n'est pas étonnant. L'*Épître de Barnabas* et la *Didachê* nous en ont conservé deux types distincts qui sont l'un à l'autre ce que l'*Évangile de Luc* est à l'*Évangile de Marc*, et il n'est pas impossible que le *Pasteur d'Hermas,* les *Constitutions apostoliques* et les *Canons ecclésiastiques* permettent d'en reconnaître encore d'autres[1].

La *Didachê* se trouve ainsi être le premier et le plus ancien rameau de la littérature, plus tard si abondante et perpétuellement interpolée, des canons et constitutions apostoliques[2]. Soit comme manuel primitif d'instruction religieuse, soit comme livre liturgique ou disciplinaire, elle a été exposée à des remaniements perpétuels, alors qu'elle-même déjà est en partie une adaptation d'un original juif[3].

1. Nous entendons par *Canons ecclésiastiques* le document que les Allemands appellent : *Apostolische Kirchenordnung.* Dans sa *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I. 1, p. 87, M. Ad. Harnack a dressé un tableau généalogique des diverses éditions chrétiennes par lesquelles a passé le prototype juif des « deux voies ». Il faut corriger ses assertions antérieures par celles qu'il énonce ici. C'est ainsi qu'il renonce fort justement à maintenir un rapport de dépendance directe de la *Didachê* à l'égard du *Pasteur d'Hermas*. Mais, tout en reconnaissant que les chapitres de la *Didachê* sur les « deux voies » ne dérivent pas des chapitres correspondants de l'*Épître de Barnabas*, il maintient néanmoins, sans preuves suffisantes à nos yeux, que l'auteur de la *Didachê* a connu et utilisé ladite Épître.

2. M. Ad. Harnack (*ibid.*, p. 90) a vu juste quand il écrit : « Nicht » unwahrscheinlich ist es, dass die « Διδαχή τῶν ἀποστόλων » überhaupt den ersten Anstoss zu jener weitverzweigten und einflussreichen, » freilich immer mehr in grobe Fälschungen ausartenden Litteratur der » apostolischen Kanones, Konstitutionen u. s. w. gegeben hat. » Il faut observer notamment que notre *Didachê* a servi de base au VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques* dont on s'accorde à placer la rédaction en Syrie. Il y a là une nouvelle preuve de l'origine syrienne de la *Didachê*, puisque c'est dans ce pays qu'elle a le plus longtemps fait autorité.

3. Sur l'original juif cfr. Ad. Harnack, *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege.* Le texte actuel de la *Didachê* n'en présente pas moins une incontestable unité. Il n'est pas une combinaison

De là la difficulté de lui assigner une date quelque peu précise. Il faut renoncer à se fonder pour cela sur les rapports du texte relatif aux « deux voies » avec les autres versions de ce même texte, que l'on trouve ailleurs ou que l'on peut reconstituer en partie d'après des écrits plus tardifs : ce serait échafauder inutilement hypothèses sur hypothèses. La seule ressource est de s'attacher à la parenté psychologique de l'auteur avec les rédacteurs de l'*Épître de Jacques* et des documents évangéliques conservés dans nos évangiles canoniques; par conséquent, de le rattacher à la même époque et au même milieu. Cette solution est confirmée par les indications relatives au culte et à la discipline. En procédant par élimination des âges, pour lesquels nous savons pertinemment que ni la conception si simple de l'eucharistie, ni l'organisation encore si primitive des églises n'ont pu être enseignées dans le pays syro-palestinien d'où la *Didaché* est originaire, il n'est pas possible d'en placer la rédaction après le premier quart du second siècle, tandis que toutes les analogies tendent au contraire à la faire remonter plus haut encore dans le passé. Il n'est pas possible d'imaginer un rituel de culte plus simple que celui de la *Didaché;* il s'applique seulement au baptême et à l'eucharistie, et ici même il n'est pas obligatoire pour les inspirés. Le culte du dimanche semble encore échapper à toute réglementation (ch. XIV). Il n'y a encore aucune organisation ecclésiastique destinée à combattre l'hérésie; les enseignements répréhensibles, dont le danger paraît grand à l'auteur, sont encore considérés comme le fait de missionnaires individuels, sans que l'on trouve aucune allusion à des sectes ou à des écoles hérétiques. Aucune norme dogmatique n'est posée.

de plusieurs fragments d'époques différentes. Peu d'écrits du christianisme primitif se tiennent mieux dans l'ensemble et dans les détails. Les interpolations, s'il y en a, ne peuvent porter que sur des points secondaires.

Enfin la conscience de l'hostilité de la société païenne à l'égard du christianisme ne s'est pas encore éveillée. Chacune de ces considérations prise isolément ne constitue qu'une faible présomption; leur ensemble et leur concordance ont une grande force. Tout cela produit l'impression d'une très haute antiquité. On y sent une phase vraiment primitive encore de l'évolution chrétienne. Nous ne courons donc guère de risque d'erreur en utilisant la *Didachê* comme un document des environs de l'an 100 de notre ère, plutôt antérieur que postérieur à cette date.

2. *Les Fonctions spirituelles dans les communautés syro-palestiniennes aux abords de l'an 100.* — Ce qui frappe le plus à la lecture de la *Didachê,* en comparaison des autres écrits chrétiens de la même époque, c'est l'importance des prédicateurs itinérants dans les communautés auxquelles ce manuel était destiné. Ils sont les inspirateurs et les instructeurs par excellence des chrétiens, parce qu'ils sont par excellence les organes de la parole du Seigneur. Le principe général qui dicte la conduite des chrétiens est celui-ci : « Mon enfant, pense nuit et jour à celui qui t'enseigne la » parole de Dieu; tu l'honoreras comme le Seigneur; car le » Seigneur est là où sa seigneurie est annoncée. Tu recher- » cheras chaque jour la présence (litt. : le visage) des saints, » afin d'être réconforté par leurs paroles. » (IV. 1-2)[1]. Or,

1. L'*Épître de Barnabas* (XIX. 9) s'exprime ainsi: «Tu aimeras comme » la prunelle de ton œil toute personne t'enseignant la parole du Sei- » gneur; pense nuit et jour au jour du jugement et tu rechercheras » chaque jour la présence des saints. » La suppression, dans la *Didachê,* du rappel du jugement final dans ce contexte où il n'a rien à faire, dénote la supériorité de sa rédaction sur celle de Barnabas. Le précepte ci-dessus énoncé de la *Didachê* rappelle de près le précepte évangélique : « Partout où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu » d'eux. » (*Matth.*, XVIII. 20.)

quels sont ceux qui annoncent la parole du Seigneur ou qui parlent sous son inspiration? Ce sont en tout premier lieu les apôtres et les prophètes qui vont de communauté en communauté, sans faire nulle part de séjour prolongé.

Les *apôtres* dont il s'agit ne sont évidemment pas les douze apôtres de la tradition évangélique. Il n'y a aucune allusion à leur fréquentation personnelle auprès de Jésus au cours de son ministère terrestre et, d'ailleurs, à moins de ramener la composition de la *Didachê* jusqu'à une époque extrêmement ancienne à laquelle ne correspond en aucune façon l'attitude qu'elle observe à l'égard du Judaïsme, aucun des apôtres primitifs de Jésus ne devait plus être en vie au temps où elle fut rédigée. On peut en dire autant des soixante et dix disciples de l'Évangile de *Luc* et de toute personne ayant vu ou entendu Jésus en chair et en os. Il est donc incontestable que la qualification d'*apôtre* est appliquée ici à d'autres qu'aux disciples que Jésus, d'après la tradition évangélique, aurait choisis et délégués pour répandre son enseignement. Il y a là une précieuse confirmation des conclusions auxquelles nous a conduit l'étude des Épîtres pauliniennes[1].

Les *apôtres* de la *Didachê* peuvent-ils être considérés comme des délégués du Christ glorifié, au sens où l'entendait saint Paul, ou doivent-ils être assimilés à ceux qui sont appelés ailleurs *évangélistes*[2]? Voici les quelques versets qui les concernent au chap. XI : « Au sujet des apôtres et des » prophètes, agissez ainsi suivant la règle de l'Évangile » (v. 3). Que tout apôtre venant vers vous soit reçu comme » le Seigneur (v. 4) ! S'il s'arrête, qu'il ne reste qu'un jour, » et encore un autre s'il en est besoin; mais s'il reste trois » jours, c'est un faux prophète (v. 5). Lorsque l'apôtre s'en » va, il ne doit rien recevoir, sinon assez de pain pour lui » permettre de gagner l'endroit où il sera hébergé; mais s'il

1. Voir plus haut, p. 129 et suiv.
2. Voir plus haut, p. 139 et p. 125.

» réclame de l'argent, il est un faux prophète (v. 6). » Rien dans ces quelques lignes ne dénote une vocation directe et surnaturelle adressée par le Christ céleste. La *Didaché* est tout à fait étrangère, sur ce point comme sur tous les autres, à la sphère des idées proprement pauliniennes. L'analogie avec les évangélistes des *Actes*, de l'*Épître aux Éphésiens* et de la *IIe Épître à Timothée* (IV. 5), est au contraire frappante. Cependant il n'y a pas identité complète. La différence de nom, à elle seule, est déjà significative; rien ne montre mieux combien l'usage et la portée du terme « apôtre » furent variables dans l'Église primitive[1]. Mais à la différence de nom correspond aussi une différence d'appréciation. Tandis que dans les *Actes* et dans l'*Épître aux Éphésiens* les évangélistes sont considérés comme inférieurs aux apôtres et aux prophètes, ici les apôtres sont mentionnés au tout premier rang parmi ceux qui enseignent la parole du Seigneur. De plus, ils sont mis dans le rapport le plus étroit avec les « prophètes ». L'auteur ne connaît pas de « faux apôtres »; ceux qui dénotent par leur attitude qu'ils n'ont pas droit au titre apostolique dont ils se réclament sont de « faux prophètes », substitution d'autant plus remarquable que le terme ψευδαπόστολος est d'un usage courant dans la littérature chrétienne primitive[2].

Serait-il excessif de déduire de cette particularité de langage, chez un auteur dont la rédaction est très soignée, une conclusion de nature à éclairer le véritable caractère des apôtres dans la *Didaché?* Pourquoi ne parle-t-il pas de faux apôtres? Parce qu'il ne peut pas y en avoir. Les apôtres sont

1. Si nous ne nous étions pas interdit de tirer des conclusions chronologiques de la situation ecclésiastique visée par nos documents (*v. s.*, p. 19), il y aurait eu lieu de mentionner cet emploi du terme ἀπόστολος au lieu de εὐαγγελιστής comme une preuve de la haute antiquité de la *Didachê*.

2. Cfr. éd. Harnack, XI. 5; *II Cor.*, XI. 13; Hégésippe dans l'*Hist. Eccl.* d'Eusèbe, IV. 22. 6.

par excellence ceux qui font connaître les paroles du Seigneur, ceux qui transmettent partout les dires de Jésus qu'ils ont eux-mêmes recueillis de témoins autorisés. Au point de vue tout religieux et moral de ces chrétiens simples, également éloignés du légalisme judaïque et de la spéculation hellénistique, il n'y a pas de mission plus grande que celle-là ni de plus importante pour le bien de chaque communauté[1]. Toutefois il arrive que des missionnaires itinérants, mûs par des considérations intéressées, prétendent abusivement transmettre des enseignements de Jésus, soit qu'ils veuillent se créer des bénéfices, soit qu'ils désirent répandre sous le couvert de l'autorité du Christ des idées qu'ils ont puisées dans leur propre sagesse. La *Didaché* met ses lecteurs en garde contre ce double danger. D'une part ils ne doivent pas recevoir comme apôtres ceux qui s'établissent dans les communautés pour vivre à leurs dépens (vv. 5 et 6). D'autre part, ils ne doivent accueillir aucune personne enseignant autre chose que les préceptes moraux et les actes religieux très simples qui ont été exposés dans les chapitres précédents[2] et qui sont l'enseignement même de Jésus. Tout apôtre qui prêcherait des choses contraires à celles-là ne peut pas les avoir recueillies auprès des témoins fidèles du Christ. Il les tient d'une source impure. Il les tient de sa *propre inspiration,* qui est mauvaise. Il est donc un « faux inspiré », un ψευδοπροφήτης et non un ψευδαπόστολος.

Cette conception de l'apostolat se rattache intimement à celle des évangiles synoptiques dont nous nous sommes occupés plus haut. Les instructions que le premier évangéliste fait adresser par Jésus à ses apôtres ont été rédigées

1. Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος (xi. 4).

2. Ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε, εἰς δὲ τὸ προςθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον (xi. 1 et 2).

dans une chrétienté analogue à celle de la *Didaché*[1]. On saisit, au contraire, que la simple transmission des paroles de Jésus ait paru secondaire dans les milieux où l'on attacha tout d'abord une bien plus grande valeur aux spéculations sur la nature du Christ et où le Sauveur céleste intéressait beaucoup plus que le Jésus galiléen, en sorte que les colporteurs des sentences du Seigneur y ont été placés au-dessous des apôtres ou des prophètes parlant au nom du Seigneur et sous son inspiration. Les apôtres de la *Didaché* sont donc bien les évangélistes des écrits pauliniens, mais la dignité reconnue à ces évangélistes dans la chrétienté syro-palestinienne d'où cet écrit émane, est autrement grande que dans les églises hellénistiques, et c'est pour cela que le nom d'apôtres leur a été conservé. Nous verrons plus loin, comment dans la seconde *Épître à Timothée* le mot *évangéliste* prend un caractère plus ecclésiastique, parce que l'œuvre de l'organisation des églises y a pris une importance prépondérante[2].

1. La *Didaché*, pleinement universaliste, supprime tous les éléments judéo-chrétiens qui ont été conservés dans la tradition du premier évangéliste, tels que l'interdiction d'aller vers les païens ou les samaritains (*Matth.*, x. 5). La parfaite sobriété de l'auteur à l'égard du merveilleux et du surnaturel lui fait écarter aussi tout ce qui concerne les miracles des apôtres (*Matth.*, x. 8). — Le caractère itinérant des apôtres (v. 11), l'interdiction de retirer aucun profit de leur enseignement (v. 8 et 9), l'obligation de les recevoir comme le Seigneur lui-même (v. 40 : « Qui vous reçoit me reçoit »), le rapprochement même avec les prophètes (v. 20 : « Vous ne parlerez pas de vous-mêmes, mais l'esprit du Père parlera en vous »), tout cela est commun aux deux récits.

2. Pour l'élucidation de ces questions obscures il n'y a pas grand'-chose à tirer des passages de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe que l'on a coutume de citer. Partout où Eusèbe présente des considérations synthétiques et générales, non des citations ou tout au moins des extraits d'auteurs anciens, il n'a d'autre autorité que celle d'un historien du IVe siècle, passablement dénué de critique comme tous ceux de son temps, parlant de conditions ecclésiastiques qui lui sont devenues étrangères. Ainsi *H. E.*, III. 37 il imagine que les évangélistes des communautés primitives établissent la succession apostolique et répandent

Les mêmes critères qui servent à distinguer les faux apôtres des vrais doivent également permettre de discerner les bons et les mauvais *prophètes*. Et ce n'est pas l'une des moindres originalités de la *Didachê* que de préconiser une méthode aussi pratique pour se garder des exploiteurs ou des propagateurs de doctrines nuisibles. C'est à leur conduite qu'il faudra les juger bien plutôt que d'après leurs paroles: « Ne vous mêlez pas, est-il dit au ch. IX, de mettre à l'épreuve » ou de juger tout prophète parlant sous l'inspiration de » l'esprit; car tout péché sera pardonné, mais ce péché-là ne » sera pas pardonné (v.7). Cependant tout homme qui parle en » esprit n'est pas (par cela même) prophète, mais seulement » s'il a la manière d'être du Seigneur. C'est à la conduite que » l'on connaîtra le faux prophète du prophète (véritable) » (v. 8). Tout prophète qui en état d'inspiration ordonne de » dresser une table, ne prend pas part au repas à moins d'être » un faux prophète (v. 9). Tout prophète enseignant la vérité » qui ne fait pas ce qu'il enseigne est un faux prophète (v. 11). » Mais tout prophète éprouvé et (reconnu) véritable, qui organise des assemblées en vue du mystère du monde et qui n'enseigne pas de faire ce qu'il fait lui-même[1], ne doit pas être

l'Écriture. C'est le point de vue ecclésiastique du IV[e] siècle qui s'étale ici; ce n'est pas la vérité historique. La seule chose qui ressorte clairement de ce récit, c'est le sens flottant du nom « apôtre » dans les documents dont il disposait (*H. E.*, I. 12; voir plus haut, p. 136-137).

1. Passage obscur dont le sens est très discuté : Πᾶς δὲ προφήτης δεδικασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας..... Il me semble qu'il s'agit ici des prophètes qui réunissent les fidèles pour les entretenir des destinées du monde, c'est-à-dire pour faire connaître les secrètes dispositions du plan divin relatives à la transformation ou à la destruction du monde. L'allusion aux anciens prophètes corrobore cette interprétation; eux aussi, ils se proposaient très souvent de faire connaître au peuple fidèle les plans de l'Éternel à l'égard du monde, et tous les apocalypticiens à leur suite, qui passaient également pour des prophètes. L'auteur de la *Didachê*, dont nous avons déjà relevé l'eschatologie réservée, ne devait pas voir d'un bon œil ces dissertations apo-

» jugé par vous; car il a son jugement auprès de Dieu. Les » anciens prophètes, en effet, ont agi de la même façon » (v. 11). Quant à celui qui dit en esprit: Donne-moi de l'ar» gent ou d'autres choses, ne l'écoutez pas; mais si c'est pour » d'autres besoigneux qu'il recommande de donner, personne » ne doit le condamner (v. 12). »

Il ne saurait y avoir aucun doute sur la nature de ces *prophètes*. Ce sont des inspirés, semblables à ceux que nous avons déjà rencontrés dans les communautés pauliniennes et palestiniennes[1], et l'estime dont ils sont entourés n'est pas moindre, parce qu'ils sont les organes de l'esprit divin. Il est interdit aux fidèles de les juger; les fidèles sont incompétents et s'exposeraient au danger de commettre le péché irrémissible contre le Saint-Esprit[2]. Les prophètes ne sont pas astreints aux formes habituelles du culte; après l'eucharistie ils peuvent rendre grâces comme bon leur semble[3]. Ils donnent des ordres, prescrivent des agapes, organisent des collectes. Cependant cette liberté absolue ne laisse pas de présenter des inconvénients. Si tous les prophètes étaient vraiment inspirés par l'esprit de Dieu, il n'y aurait qu'à les écouter avec recueillement. Malheureusement il n'en est rien. La *Didachê* nous apprend que, même dans ces paisibles

calyptiques où le gnosticisme se glissait facilement. Il ne peut pas cependant les interdire. Il se borne à exiger que les fidèles laissent à Dieu le soin de juger de pareilles prophéties et qu'ils s'abstiennent de suivre l'exemple de ces prophètes engagés sur un terrain dangereux. — Voir dans l'éd. Schaff les diverses interprétations, toutes différentes de celle-ci.

1. Voir plus haut, p. 57-58; 83-84, 125 et suiv.; 167.

2. A rapprocher de XI. 7 (ce péché-là ne sera pas pardonné), la parole bien connue du Christ dans l'Évangile de Matthieu : « Tout péché et » tout blasphème sera pardonné aux hommes; mais le blasphème à » l'égard du Saint-Esprit ne sera pas pardonné aux hommes » (XII. 31). Les variantes de *Marc*, III. 28-29 et *Luc*, XII. 10, s'écartent davantage de la tradition telle que la connaît l'auteur de la *Didachê*.

3. *Didachê*, X. 7.

communautés où le gnosticisme n'avait pas encore fait de grands ravages, il vient de faux prophètes tout comme de faux apôtres, des gens qui, sous prétexte de révéler les mystères divins, ne songent qu'à se faire bien traiter par leurs naïfs auditeurs ou pour lesquels les affaires du Royaume de Dieu se confondent trop aisément avec leurs propres intérêts personnels. D'autres prétendent imposer aux fidèles toute sorte de pratiques ou d'observances dont ils se dispensent eux-mêmes. Comment faire pour les écarter? Il n'y a aucune règle de foi qui fasse autorité. Aucun magistrat chrétien n'est chargé de faire la police des idées. Les communautés sont souveraines, comme dans les églises fondées par Paul[1]. Mais tandis que celui-ci recommande à ses disciples d'examiner toutes choses et de retenir ce qui est bon, l'auteur de la *Didachê* dit à ses coreligionnaires : « Ne jugez pas les doctrines, de peur de vous tromper ; jugez les prophètes d'après leurs actes. S'ils ne se conduisent pas selon les préceptes du Seigneur, c'est-à-dire selon l'enseignement résumé dans les premiers chapitres, c'est qu'ils ne sont pas inspirés de son esprit[2]. S'ils enseignent des doctrines qui entraînent

1. Voir plus haut, p. 120.
2. Cfr. IV. 1. — Une quantité de passages évangéliques montrent encore ici la parenté étroite de la *Didachê* avec les recueils des « dires » de Jésus conservés par l'Évangile de Matthieu. Ainsi : VII. 1 : « Ne jugez » pas afin que vous ne soyez pas jugés » ; VII. 15 et suiv. : « Mettez-vous en » garde contre les faux prophètes qui viennent vers vous vêtus comme » des brebis et qui, à l'intérieur, sont des loups ravisseurs. C'est à leurs » fruits que vous les connaîtrez. Cueille-t-on des raisins sur des épines » ou des figues sur des chardons? » VII. 21-23 : « Ce n'est pas tout homme » me disant : Seigneur, Seigneur ! qui entrera dans le Royaume des cieux, » mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux. » Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur ! n'est-ce pas » en ton nom que nous avons *prophétisé* et en ton nom que nous avons » chassé les démons, et en ton nom que nous avons fait beaucoup de » miracles? Et alors je leur déclarerai : Je ne vous connais pas ; écartez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité. »

la dissolution de la fraternité établie sur cette base morale, il ne faut pas les écouter (XI. 2).» Plût au ciel que les chrétiens se fussent toujours souvenus de ces sages préceptes!

Les apôtres ne peuvent être que des itinérants. Les prophètes peuvent dans certaines circonstances s'établir à demeure dans une église. Mais alors encore il importe que ce ne soit pas avec des vues intéressées. Il y a, en effet, dans les avantages et les honneurs qui leur sont réservés de quoi tenter les intrigants. A eux les prémices du pressoir et de l'aire, des bœufs et des moutons, du pain, du vin et de l'huile, un prélèvement sur l'argent, les vêtements, bref sur toute espèce de biens. Car ils sont les grands prêtres des chrétiens (ch. XIII en entier).

Voilà une déclaration de la plus grande importance. La transition du sacerdotalisme de l'Ancien Testament à celui du catholicisme naissant s'éclaire, grâce à elle, d'un jour tout nouveau. Tandis que l'auteur foncièrement alexandrin de l'*Épître aux Hébreux*, fidèle à la typologie philonienne, transpose au mode spirituel, dans le ciel, les institutions concrètes du sacerdoce juif; tandis que les judéo-chrétiens légitimistes de la communauté primitive de Jérusalem rêvent d'un sanhédrin reconstitué suivant une copie servile de l'organisation ecclésiastique juive ; tandis que Clément Romain, plus positif et plus cérémonialiste que les purs Alexandrins, en véritable Romain qu'il est, s'efforce de renouer les liens de la tradition régulière en dégageant les rapports directs des institutions chrétiennes avec le culte lévitique[1], l'auteur de la *Didaché*, antilégaliste, très détaché du cérémonialisme, mais porté à conserver les choses traditionnelles, spiritualiste pratique, mais étranger à l'allégorie méthodique et savante de l'école, assimile simplement au plus haut dignitaire du judaïsme traditionnel celui qui, dans chaque église, est le

1. Voir plus loin, § 5, ce qui concerne l'*Épître aux Hébreux* et la lettre de *Clément Romain*.

véritable directeur de la vie spirituelle, l'organe de l'esprit divin, l'homme privilégié dont les prières doivent avoir par excellence cette puissance d'intercession que l'*Épître de Jacques* attribue aux prières des plus zélés[1]. Ainsi partout le même besoin de rattacher la nouvelle à l'ancienne alliance; mais les méthodes diffèrent suivant la nature particulière des divers groupes de chrétiens primitifs, et chacune d'elles renferme sa part de vérité. Au point de vue historique saint Paul a raison de voir dans l'ancienne alliance la préparation de la nouvelle; le Christianisme est sorti du Judaïsme. Au point de vue philosophique les chrétiens alexandrins ont raison d'affirmer que dans les institutions juives l'idée religieuse et morale importe seule, tandis que les formes concrètes sont temporaires et doivent disparaître lorsqu'elles ont cessé d'être utiles. Mais les simples chrétiens de la *Didaché* n'ont-ils pas, ici comme ailleurs, conservé plus fidèlement l'esprit de leur Maître, lorsqu'ils ont affirmé que dans la nouvelle alliance la place d'honneur, assignée dans l'ancienne au grand prêtre, devait revenir au prophète? Certes, il n'y a rien de plus différent du prêtre que le prophète ; mais c'est justement par la substitution du second au premier que le Christianisme a repris la vraie et bonne tradition du Judaïsme et qu'il a été véritablement une nouvelle naissance à la vie spirituelle.

A côté des apôtres et des prophètes la *Didaché* connaît encore des *didaskaloi*. D'une façon générale, tous ceux qui instruisent leurs frères rentrent dans la catégorie des διδάσκοντες (ch. XI, v. 2). La fonction du prophète est διδάσκειν τὴν ἀληθείαν (XI. 10, 11); il est digne de recevoir sa nourriture ὡσαύτως διδάσκαλος ἀληθινός (XIII. 2). Mais il devait y avoir aussi, dans les communautés d'où émane le texte, des instructeurs proprement dits, qui n'étaient pas des prophètes, puisqu'au chap. XV, v. 1, il est parlé de la λειτουργία τῶν προφητῶν καὶ διδασ-

1. Voir plus haut, p. 232 et suiv.

κάλων. La *Didaché* ne contient pas d'autre indication sur le rôle de ces *didaskaloi;* mais ici le nom en lui-même est parfaitement clair. Dans tous les documents de la première littérature chrétienne il a le même sens que nous avons déjà déterminé en étudiant les communautés pauliniennes. Le *didaskalos* est le maître d'école ou le catéchiste des premières églises[1]. Il semble qu'il doive être rangé parmi les dignitaires sédentaires. Les deux seuls passages où le nom paraisse, traitent des prophètes qui s'établissent à demeure dans une communauté déterminée et des administrateurs qui, par la nature même de leurs fonctions, sont attachés à une seule église.

3. *Les Fonctions administratives. Transition aux fonctions spirituelles.* — L'attribution de la plus haute dignité aux prophètes et les grands avantages qui leur sont assurés par la discipline de la *Didaché* prouvent, jusqu'à l'évidence, la prépondérance des fonctions spirituelles dans les chrétientés syro-palestiniennes vers la fin du premier siècle. L'inspiration est encore la source par excellence de l'autorité, comme dans les toutes premières communautés, et l'inspiration ne se transmet pas hiérarchiquement. Elle surgit là où il plaît au Seigneur. Aucun ordre ecclésiastique n'est chargé de conférer des pouvoirs spirituels, ni même de juger de la valeur des enseignements. Le contrôle administratif de la vie religieuse n'existe pas. La vieille liberté règne encore. Les communautés sont souveraines et parfaitement indépendantes les unes des autres. Cependant comme l'expérience a prouvé les dangers de l'anarchie, une sorte de règle morale tend à prévaloir, dépourvue de tout élément

1. Voir plus haut, p. 127, 167, 231. — On ne constate pas dans la *Didaché* la mauvaise humeur à l'égard des *didaskaloi,* que nous avons relevée dans l'*Épître de Jacques*.

dogmatique; un certain ensemble de « dires du Seigneur », dont l'autorité est acquise, sert de pierre de touche pour l'appréciation des enseignements nouveaux que les missionnaires et les inspirés proposent, et certaines formes liturgiques sanctionnées par l'usage sont recommandées à l'exclusion des autres. Mais c'est à la collectivité de chaque église que ces recommandations sont adressées.

Évidemment, il n'y a guère de place encore dans une organisation élémentaire de ce genre pour des autorités ecclésiastiques. Aussi la *Didachê* ne mentionne-t-elle qu'au second rang les *épiscopes* et les *diacres*, et encore justifie-t-elle la considération dont ils doivent jouir par le fait qu'ils peuvent être, eux aussi, appelés à remplir des fonctions spirituelles. « Élisez-vous donc, — est-il dit au chapitre xv, — des épis- » copes et des diacres dignes du Seigneur, des hommes » doux et qui ne soient pas avides d'argent, des hommes » véridiques et éprouvés; car, eux aussi, ils accomplissent » auprès de vous les services des prophètes et des instruc- » teurs. Ainsi ne les dédaignez pas; ce sont eux qui doivent » être honorés parmi vous avec les prophètes et les instruc- » teurs » (v. 1 et 2)[1].

Sans être aussi explicite qu'on le souhaiterait, ce passage n'en contient pas moins de précieux renseignements. D'abord les épiscopes et les diacres sont élus par les fidèles; il n'y a pas de doute à ce sujet. Quoique moins considérés que les prophètes ou les apôtres, ils ne sont pas institués par ceux-ci; ils ne dépendent pas d'eux. Ensuite le caractère strictement local de ces fonctions ressort clairement de la disposition parfaitement ordonnée du document. Le rédacteur ne mentionne les épiscopes et les diacres que lorsqu'il

1. Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ Κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων (v. 1). Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων (v. 2).

parle de l'organisation intérieure des communautés. Après s'être occupé des apôtres et des prophètes itinérants, des simples fidèles de passage dans la communauté, il a noté les précautions à prendre à l'égard des coreligionnaires qui viennent du dehors s'établir dans l'église. Cette transition naturelle l'a amené à s'occuper de la vie intérieure de chaque église, des égards que l'on doit avoir pour les prophètes sédentaires, pour les pauvres, de la célébration du culte dominical : « Le jour du Seigneur, est-il dit, réunissez-vous » pour rompre le pain et rendre grâces, après avoir au préa- » lable confessé vos transgressions, afin que votre sacrifice » soit pur (XIV. 1). Quiconque a un litige avec son prochain, » qu'il ne se joigne pas à vous, jusqu'à ce qu'ils se soient » réconciliés, afin que votre sacrifice ne soit pas souillé » (v. 2); car telle est la parole du Seigneur : En tout lieu et » en tout temps il faut m'offrir un sacrifice pur, parce que je » suis un grand roi, dit le Seigneur, et que mon nom est » admirable parmi les nations » (v. 3). Et immédiatement après il ajoute : « Élisez-vous *donc* (οὖν) des évêques et des diacres, etc. »

L'auteur établit ainsi une connexion entre la mission des épiscopes et des diacres, d'une part, et les préceptes qu'il vient d'énoncer, d'autre part. Pourquoi les fidèles de chaque communauté doivent-ils se choisir des épiscopes et des diacres? C'est pour que cette discipline des réunions dominicales soit observée, que la Cène et l'eucharistie soient convenablement célébrées, que la confession des péchés et la réconciliation des frères divisés ne soient pas négligées. Comme, par ailleurs, le même document, lorsqu'il traite du baptême et de l'eucharistie, ne spécifie en aucune façon que les évêques aient un rôle spécial dans la célébration de cette cérémonie, mais stipule expressément une sorte de privilège pour les prophètes (x. 7); comme il n'est pas fait la moindre mention des évêques lorsque l'auteur termine la description de la voie qui mène à la vie en insistant sur le devoir de

confesser ses péchés dans l'assemblée (ἐν ἐκκλησίᾳ)[1], il y a tout lieu de penser qu'ils n'ont pas pour fonction d'accomplir eux-mêmes, à l'exclusion des autres, ces actes religieux. Il n'y a absolument rien dans la *Didaché* qui trahisse la moindre activité sacerdotale proprement dite; ce sont les prophètes, nous l'avons vu, qui y sont assimilés aux grands prêtres de l'ancienne alliance. Alors quel peut être le rôle des épiscopes, sinon un rôle d'intendance pour la réception des offrandes et leur répartition, un rôle de surveillance et en quelque sorte de police, afin que tout se passe convenablement, suivant les règles traditionnelles? Les diacres font le service matériel des assemblées et, sans doute aussi, de l'assistance mutuelle; les évêques sont les censeurs, les contrôleurs pour autant que c'est nécessaire et les administrateurs[2]. Voilà pourquoi il importe qu'ils soient à la fois des hommes de bonne volonté et des hommes désintéressés, capables d'exercer avec douceur et avec mansuétude, sans orgueil et sans prétentions à la tyrannie spirituelle, les fonctions délicates entre toutes de l'arbitrage moral et de la censure, et incapables de se laisser prendre aux séductions de l'argent dans l'exercice de leurs fonctions administratives. Nous retrouverons bientôt dans les *Épîtres pastorales* des recommandations analogues. C'est par les défauts les plus redoutés chez ces évêques primitifs que l'on peut juger le mieux du genre de tentations auxquelles leurs fonctions les exposaient plus particulièrement et, par cela même, reconstituer en partie la nature de ces fonctions.

Mais si, jusqu'ici, cette reconstitution ne diffère pas beaucoup de ce que nous avons déjà dégagé de quelques

1. IV. 14. — Voir la confirmation dans *Jacques*, v. 16 : « Confessez-vous les péchés les uns aux autres. »

2. Les préceptes relatifs aux prémices à consacrer aux prophètes et concernant l'assistance des pauvres impliquent une certaine administration.

documents antérieurs, il n'en est plus de même du rapprochement établi par la *Didaché* entre les fonctions administratives des évêques et des diacres et les fonctions toutes spirituelles des prophètes et des *didaskaloi*. Voilà qui est très important, car c'est peut-être le plus ancien témoignage qui nous reste de l'absorption progressive des fonctions spirituelles de la libre vie religieuse primitive par les dignitaires ecclésiastiques. Certes, la *Didaché* enseigne encore bien nettement la supériorité du prophète inspiré ; néanmoins, pour justifier la déférence qu'elle réclame en faveur des évêques et des diacres, elle n'hésite pas à les ranger à côté des prophètes et des instructeurs spirituels dans la catégorie des « honorés » (τετιμημένοι) et à déclarer qu'ils peuvent, eux aussi, rendre à la communauté les services du prophète ou du *didaskalos*.

Elle trahit en même temps une des causes de ce changement si important. Il n'y a pas de prophètes partout; malgré tous les avantages de la situation n'est pas prophète qui veut. La *Didaché* dit expressément : « Si vous n'avez pas de prophète, donnez aux pauvres » (XIII. 4). En d'autres termes, l'exaltation et l'inspiration des premiers temps diminuent; à mesure qu'une certaine tradition se fixe et prétend servir de norme à l'inspiration prophétique, celle-ci se fait plus rare; elle est en quelque sorte hérétique par nature. Comme il faut, néanmoins, que les communautés soient édifiées, c'est aux dignitaires que revient la tâche de suppléer à l'insuffisance des prophètes.

Ajoutons à cela, — ce que la *Didaché* ne dit pas, mais ce qui ressort de la nature même des choses, — que les fonctions des épiscopes et des diacres devaient les porter tout naturellement à l'exercice de l'enseignement et à la pratique de l'édification. Les diacres, dans les services multiples qu'ils rendaient aux membres de la communauté, ne pouvaient pas ne pas se transformer à chaque instant en prédicateurs de la bonne parole, et les évêques, soit comme

surveillants des assemblées, soit comme censeurs désireux d'écarter tout désordre dans l'exécution des décisions communes ou simplement dans l'observance de la règle traditionnelle, devaient par une propension naturelle se transformer de régulateurs de l'enseignement en instructeurs proprement dits. Supposons une église où les idées du rédacteur de la *Didaché* fussent admises par la majorité des fidèles. Les épiscopes élus par eux ont pour mission de veiller au maintien de ces principes. Ils sont les surveillants, les bergers du troupeau. C'est à eux en tout premier lieu que la tâche incombe d'empêcher les enseignements funestes des faux prophètes ou les pratiques étrangères à la tradition du Seigneur de se répandre parmi leurs frères. Comme ils n'ont aucun pouvoir disciplinaire personnel, comme c'est l'assemblée des fidèles qui juge souverainement, le seul moyen dont ils disposent pour sauvegarder les principes de l'association, c'est de prémunir par de sages exhortations les membres qui risquent de se laisser séduire par l'erreur ou de reprendre avec une éloquence persuasive ceux qui se sont déjà laissé gagner. Dans une organisation encore tout entière fondée sur la puissance spirituelle, les dignitaires ne peuvent pas user d'une autre force que de la persuasion et, par la force même des choses, ils tendent à devenir les directeurs de l'enseignement religieux. La *Didaché* nous fait assister à la première étape de cette transformation dans les petites chrétientés syro-palestiniennes, alors qu'une tradition évangélique et un rituel chrétien élémentaire commencent à se fixer, et l'insistance que met l'auteur à réclamer pour ces évêques et pour ces diacres une place parmi les τετιμημένοι prouve déjà quel accroissement de dignité leur valut de bonne heure l'accès aux fonctions spirituelles. Les prophètes et les *didaskaloi*, les organes de l'esprit du Seigneur, sont encore les premiers; mais déjà les évêques et les diacres, en tant que gardiens de l'esprit du Seigneur, prennent place à côté d'eux.

Dans la communauté chrétienne telle que la dépeint la *Didaché* il y a encore plusieurs évêques, comme dans l'église paulinienne de Philippes, mais le vieux document ne mentionne pas de presbytres. Faut-il en conclure qu'il n'y en avait pas ou que les ἐπίσκοποι des églises syro-palestiniennes se confondaient avec ceux que l'on appelait ailleurs πρεσβύτεροι? Le silence du texte ne permet pas de donner une réponse ferme à ces questions. Les deux alternatives sont plausibles, mais elles ne s'imposent pas. Il a pu exister des groupes d'églises où il y avait des épiscopes sans presbytres, d'autres où il y avait des presbytres et pas d'épiscopes. Si, dès l'origine, les fonctions épiscopales ont été distinctes des fonctions presbytérales, il n'est pas douteux que dans beaucoup d'églises c'était parmi les presbytres que l'on choisissait les épiscopes[1]. Le rapprochement du témoignage de l'*Épître de Jacques*, où il n'est parlé que de presbytres, et du témoignage de la *Didaché*, où il n'est fait mention que d'épiscopes, semble autoriser une assimilation pure et simple des deux titres, puisque ces deux documents proviennent d'une époque et d'un milieu à peu près semblables. Mais, pour séduisante que soit cette solution, il ne faut pas se laisser éblouir par sa simplicité. Les presbytres de l'*Épître de Jacques* ne remplissent pas les mêmes fonctions que les épiscopes de la *Didaché* : les premiers sont les notables spirituels de la communauté, voués à la cure d'âme ; les seconds sont des surveillants et peut-être aussi des administrateurs. Il est très frappant de les retrouver ici, comme en général dans toute la première littérature chrétienne, étroitement associés aux diacres. Autant la formule « les épiscopes et les diacres » est usuelle, autant il est rare de rencontrer celle-ci : « les presbytres et les diacres. » Il y a là une indication significative du caractère particulier qui distingue l'épiscopat primitif et qui ne permet pas de l'assi-

1. Voir le paragraphe suivant.

miler purement et simplement au presbytérat, même dans des documents tels que ceux-ci.

Il y a donc tout lieu de penser que dans les églises syro-palestiniennes dont ces textes émanent, il y avait à la fois des presbytres, des évêques et des diacres: les presbytres étant les conseillers spirituels de la communauté dans son ensemble et de ses membres en particulier, parce qu'ils sont les notables en la foi, les chrétiens de vieille roche; les évêques étant les contrôleurs, les administrateurs et déjà les surveillants spirituels de l'Église, et les diacres étant chargés des services d'assistance mutuelle en qui se concentre presque toute l'activité sociale.

Ces évêques n'ont encore aucun caractère catholique, c'est-à-dire qu'ils ne sont encore d'aucune façon des dignitaires de l'Église dans sa généralité. Ce sont des personnages dont la fonction et l'autorité sont exclusivement locales. Certes, le rédacteur de la *Didaché*, comme tous les chrétiens véritables dès l'origine, a un sentiment très vif de l'unité de la société chrétienne. Mais cette unité est toute spirituelle et mystique; elle ne se manifeste encore dans aucun organisme ecclésiastique. Que l'on se rappelle les belles prières de l'eucharistie où le pain de la Cène, formé de grains de blé jadis dispersés sur les collines, est présenté comme le symbole de l'Église du Christ dont les membres viennent de toutes les parties de la terre[1]. Quiconque arrive dans une église au nom du Seigneur doit être accueilli comme un frère, le simple passager aussi bien que l'apôtre ou le prophète (ch. XII). Mais pour prévenir l'exploitation des communautés par tous les vagabonds de la province, il n'est pas encore question de lettres de recommandation accordées par les conducteurs de chaque église à celles de leurs ouailles qui veulent changer de résidence. Le principe fort sage préconisé par la *Didaché*, c'est de ne pas conserver avec soi les

1. Voir plus haut, p. 237.

nouveaux venus qui ne veulent pas travailler. On retrouve ici le même esprit, à la fois très religieux, très moral et très pratique, par lequel la *Didaché* se distingue si avantageusement parmi les autres écrits de la première littérature chrétienne.

Les véritables organes de l'unité essentielle de l'Église sont encore les apôtres et surtout les prophètes itinérants, tous ceux qui vont de ville en ville, de bourgade en bourgade, pour être les témoins d'une même tradition évangélique et les interprètes d'une même inspiration chrétienne. On est déjà obligé de prendre des précautions contre eux, de peur qu'ils n'abusent de leur situation, mais on ne songe pas encore à les subordonner à des autorités ecclésiastiques. La souveraineté de l'esprit est encore incontestée et ne connaît d'autre contrôle que celui de la conscience des fidèles.

---

§ 4.

LE DISCOURS DE MILET DANS LES ACTES ET LES ÉPÎTRES PASTORALES

1

Nature et valeur des documents.

Les deux lettres à Timothée et celle à Tite, généralement désignées sous le nom d'*Épîtres pastorales,* nous transportent dans un monde sensiblement différent des petites chrétientés syro-palestiniennes. La fraîche senteur des campagnes galiléennes, la poésie de l'Évangile qui souffle à travers l'*Épître de Jacques* et la *Didaché,* ne se retrouvent plus dans ces lettres toutes pénétrées d'un sage esprit ecclésiastique et où la sève, parfois âpre, mais toujours vivifiante, de la pensée paulinienne s'est atténuée jusqu'à perdre ses propriétés les plus savoureuses. Et cependant, si l'esprit qui inspire les deux groupes de textes diffère, les situations auxquelles ils se rapportent ne sont pas sans offrir de notables analogies. Des deux parts il s'agit d'assurer des garanties à la foi chrétienne contre les altérations dont elle est menacée par les fausses inspirations de l'individualisme qui, sous forme de prophétie ou par le moyen de spéculations hasardées, substitue au véritable enseignement et à la véritable vie des doctrines et des pratiques d'origine impure. Mais, tandis que les conseillers des communautés plus rapprochées du berceau évangélique cherchent ces garanties dans une fidélité plus étroite aux paroles de Jésus déjà con-

sacrées par la tradition et appliquent le principe du Christ de juger l'arbre à ses fruits, les disciples de l'apôtre dialecticien s'efforcent plutôt de sauvegarder la vraie doctrine, c'est-à-dire la spéculation de leur maître[1], contre les séduisantes inventions des docteurs rivaux, par une discipline et une organisation ecclésiastique mieux réglées. Cette différence ne tient pas seulement aux antécédents religieux distincts des rédacteurs ; elle provient encore des circonstances différentes avec lesquelles ils sont aux prises. Là bas, dans les régions moins hellénisées et plus retirées d'où est sortie la *Didachê*, ce sont surtout les faux prophètes qui sont à craindre. On n'y fait pas beaucoup de spéculations ; les *didaskaloi* n'y sont pas aimés ; la *science* chrétienne y fait peu de ravages. Les *Épîtres pastorales*, au contraire, s'adressent à des chrétientés où les spéculations, les doctrines savantes ou qui se donnent pour telles, sont nombreuses, tandis que l'exaltation prophétique y semble moins répandue.

De même que le précieux document syrien peut être considéré comme le manuel du parfait chrétien, de même les Lettres à Timothée et à Tite renferment les instructions du parfait conducteur d'églises. Sous forme de recommandations adressées par l'apôtre à ses collaborateurs les plus intimes, auxquels il délègue pour ainsi dire son autorité,

1. *I Timothée*, I. 3 (μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν), 6-11; IV. 6 (τῆς καλῆς διδασκαλίας), 16; VI. 3-5 (εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, τετύφωται..... ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων), 14, 20 (τῆς ψευδωνύμου γνώσεως). — *II Timothée*, II. 15 (ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας); III. 14; IV. 2-5 (à noter l'expression ἡ ὑγιαινούση διδασκαλία). — *Tite*, I. 9 (même expression ; à noter aussi : ὁ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος), 11 (οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν) ; II. 1 et suiv. (à noter : ὑγιαίνοντας τῇ πίστει; καλοδιδασκάλους ; ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀδιαφθορίαν); III. 10 et 11 (αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος). L'erreur de doctrine est déjà assimilée à une corruption morale, suivant le détestable principe de toutes les orthodoxies religieuses ou politiques.

elles contiennent en réalité des enseignements qui n'ont rien de personnel, mais qui ont une portée ecclésiastique générale[1]. L'auteur s'est proposé de tracer les règles essentielles qui doivent assurer l'ordre et la décence dans les communautés. Avec le sens pratique d'un homme d'expérience il ne s'en tient pas aux préceptes abstraits; il va droit à la réalité des choses : pour prévenir les désordres et les erreurs qu'il redoute, il faut que les églises soient dirigées par des hommes sûrs. Les communautés vaudront ce que valent leurs conducteurs; voilà l'idée générale qui se dégage de ses instructions. L'esprit démocratique des origines premières recule devant les nécessités de l'action gouvernementale. Son principal souci est de bien déterminer les qualités que doivent posséder tous ceux qui remplissent des fonctions dans l'Église et de préciser les obligations que les différentes catégories de chrétiens ont à l'égard les uns des autres.

Voilà des préoccupations bien étrangères au grand missionnaire dont se réclament les *Pastorales*. Quel contraste entre la foi tout idéaliste de l'apôtre Paul en la puissance de l'Esprit du Seigneur et la sagesse un peu tâtillonne de ces lettres! Aussi la critique biblique a-t-elle depuis longtemps contesté leur origine paulinienne[2]. Il est

1. Seuls quelques passages, tels que la fin de la seconde *Épître à Timothée* ou *Tite*, I. 5-12, visent des circonstances locales. On ne distingue aucun incident particulier, aucun fait spécial, qui ait motivé l'envoi de ces encycliques.

2. Voir sur cette question de l'inauthenticité: F.-Chr. Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus* (1835); H. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe* (Leipzig, 1879); l'Introduction au commentaire des Pastorales par H. von Soden dans le *Handcommentar zum Neuen Testament* de l'éditeur Mohr, t. III, p. 151 à 177; l'article *Pastorales* de M. Sabatier dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger, t. X, p. 250 et suiv. Tous les arguments qu'il est possible de faire valoir en faveur de l'authenticité ont été mis en œuvre par M. Bertrand, dans son ouvrage récent : *Essai critique sur l'authenticité des Épîtres Pastorales* (1888). Nous ne donnons ici qu'une

absolument impossible de leur trouver une place dans la vie connue de l'apôtre. Reste sa vie inconnue, il est vrai, le temps qui se serait écoulé entre une première et une seconde captivité à Rome et où l'apôtre, calmé par l'expérience, refroidi par l'âge et par les épreuves, aurait compris la nécessité de régler d'une façon plus pratique l'organisation de ses chères églises. Malheureusement c'est là une hypothèse toute gratuite, mal assise sur l'hypothèse non moins risquée d'une seconde captivité romaine de l'apôtre Paul. Les *Épîtres pastorales,* en effet, ne contiennent pas le moindre indice de cette première libération à laquelle seules justement elles eussent pu apporter un témoignage valable[1].

Mais il y a plus. Elles portent en elles-mêmes les signes révélateurs de leur inauthenticité. Paul est censé écrire à ses collaborateurs les plus intimes, qui l'ont quitté après avoir vécu longtemps avec lui et qu'il espère revoir bientôt[2],

rapide énumération des principales raisons qui empêchent absolument de les attribuer à l'apôtre Paul.

1. *II Timothée*, IV. 16-18, est cité à l'appui (v. 16): « Dans ma première défense personne ne m'a accompagné... (v. 17) et j'ai été sauvé de la gueule du lion. » Ces paroles ne visent qu'une première comparution qui n'a pas été suivie de condamnation, non un acquittement définitif. Comment l'auteur pourrait-il faire dire à Paul, quelques lignes plus haut, v. 6 et suiv. : « Car moi, je suis déjà consacré comme libation et » le moment de ma mort est proche; j'ai combattu le bon combat, j'ai » achevé la course, j'ai gardé la foi, » — s'il en était autrement ?

2. Cfr. Baur, p. 73; Holtzmann, p. 61 et suiv. Le rédacteur lui-même, désireux de mettre ses instructions sous la haute autorité de l'apôtre Paul, insiste sur la conformité de ses lettres avec les recommandations faites oralement aux délégués apostoliques: *I Timothée*, I. 3: « (Je t'exhorte) ainsi que je t'avais déjà exhorté lors de mon départ » pour la Macédoine, de rester à Éphèse afin de recommander à quelques-» uns de ne pas enseigner d'autres doctrines; » — III. 14: « Je t'écris » ceci avec l'espoir de venir bientôt vers toi. » — *Tite*, I. 5: « Voici » pour quelle raison je t'ai laissé en Crète: pour que tu corriges ce qui » reste (à redresser) et que tu établisses dans chaque ville des pres-

pour leur apprendre quoi? Des nouvelles de sa situation présente? Des instructions précises relatives aux églises où ils travaillent? Nullement. Il leur adresse des préceptes généraux sur l'attitude qu'ils doivent observer à l'égard des diverses catégories de fidèles, sur le danger des fausses doctrines, sur la nécessité de demeurer fermes en la foi, et autres généralités du même genre qui n'ont rien de personnel et que l'apôtre, dans la supposition qu'il se soit préoccupé de ces questions, devait avoir eu cent fois l'occasion de leur exposer. Et cela dans un langage qui diffère sensiblement de celui des autres épîtres que nous avons de lui[1], avec un style qui, le plus souvent, présente des constructions tout autres que celles qui lui sont habituelles et qui correspond à un mode de pensée singulièrement éloigné du sien! Il n'y a ici plus rien de la dialectique enchevêtrée, mais profondément logique à travers ses multiples incidentes, qui caractérise la phrase de saint Paul et qui imprime à tous ses écrits un cachet individuel si marqué.

Ainsi la forme n'est pas plus paulinienne que le fond. Tout dans ces lettres trahit une époque déjà plus avancée. Sans anticiper sur l'enquête à laquelle nous procédons, il est impossible de ne pas reconnaître que la situation ecclésiastique implique l'existence déjà prolongée des communautés, de même que la nature de la controverse dogmatique suppose que la doctrine chrétienne a déjà un passé[2]. Sans doute,

» bytres, selon les instructions que je t'ai données. » — III. 12 : « Lorsque » je t'enverrai Artemas ou Tychique, hâte-toi de venir vers moi à Nico- » polis; car c'est là que j'ai résolu de passer l'hiver. »

1. Voir les recherches minutieuses de M. Holtzmann, *O. c.*, p. 86 et suiv.

2. Cfr. un passage comme *I Timothée*, III. 16 : « Et de l'aveu général » le mystère de la piété est grand ; celui qui a été manifesté en chair » a été justifié en esprit, montré aux anges, annoncé aux nations, » accepté avec foi dans le monde, élevé dans la gloire. » Ce verset où l'on a pu voir un fragment de liturgie primitive suppose que le christianisme existe déjà depuis longtemps.

les erreurs gnostiques combattues par l'auteur sont désignées en termes trop généraux et trop vagues pour qu'il soit possible de les identifier avec un des systèmes gnostiques connus du second siècle, mais c'est justement cette manière impersonnelle et collective de condamner les enseignements subversifs, l'ἑτεροδιδασκαλία, pour leur opposer la *saine doctrine*, qui nous reporte bien loin du temps et du genre de saint Paul, à une époque où, pour un peu, on parlerait déjà d'*orthodoxie*[1]. Que l'on compare la façon dont l'apôtre,— ou l'un de ses disciples immédiats,— combat les spéculations gnostiques judaïsantes des chrétiens de Colosses à la polémique dirigée par l'auteur des *Pastorales* contre des doctrines de même famille! Où l'un discute avec vivacité pour sauvegarder la vérité qu'il tient du Christ, l'autre met en interdit ses adversaires pour garantir le dépôt spirituel dont il a la garde. La saine doctrine est déjà une tradition et les néophytes sont déjà suspects[2]. Enfin, — et ceci couronne la dé-

1. Voir les passages cités p. 263, note 1, surtout *Tite*, III. 10, où se trouve déjà le terrible principe catholique d'éloigner de soi l'*hérétique*, après un ou deux avertissements, mais sans discuter. — Y joindre *I Tim.*, IV. 7 : « Repousse les mythes profanes et séniles ; » V. 16. — Cfr. *Épître aux Colossiens*, II. 8 et suiv.

2. *I Timothée*, I. 18, après avoir recommandé à Timothée de combattre les fausses doctrines, l'auteur fait dire à Paul : « Voici le mandat » que je te confie, Timothée, mon enfant, conformément aux prophéties » qui te concernent, c'est que tu combattes le bon combat dont elles » parlaient, *conservant* foi et bonne conscience ; » — IV. 6 : « En » enseignant cela aux frères tu seras un bon ministre de Jésus-Christ, » nourri des paroles de la foi et de la bonne doctrine que tu as suivie. » — *II Timothée*, I. 13-14 : « Retiens le modèle des paroles salutaires que » tu as entendues de moi, dans la foi et l'amour pour Jésus-Christ ; *garde* » *le bon dépôt* par le moyen du saint esprit qui demeure en toi ; » — II. 2 : « Et ce que tu as entendu de moi devant de nombreux témoins, » confie cela à des hommes fidèles qui seront aptes à en instruire à leur » tour d'autres ; » — III. 14 : « Toi, demeure fidèle à ce que tu as appris » et ce qui est le fondement de ta foi, sachant de qui tu l'as appris et que, » dès la plus tendre enfance, tu as eu connaissance des écrits sacrés

monstration, — l'Évangile de Luc est déjà cité comme l'«Écriture[1]».

En vérité, il n'est pas possible d'assigner à ces lettres une date antérieure à la fin du premier ou au commencement du second siècle. Le *terminus ad quem* est l'*Épître de Polycarpe* où l'on trouve une citation presque textuelle de la première *Épître à Timothée*[2]. Le *terminus a quo* est la ré-

» pouvant te donner la sagesse qui conduit au salut par la foi en Jésus-» Christ. »

Il faut éviter de prendre des néophytes comme évêques, *I Timothée*, III. 6.

1. *I Timothée*, v. 18; cfr. *Luc*, x. 7. — Dans *II Timothée*, III, 16, il est fort probable que le πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, etc., vise des écrits chrétiens, dont l'auteur veut assurer l'autorité à côté des ἱερὰ γράμματα que Timothée a étudiés dès sa plus tendre jeunesse. Peut-être s'agit-il des épîtres mêmes de Paul!

2. IV. 1; cfr. *I Tim.*, VI. 7, 10. — Les dépendances littéraires que l'on a prétendu établir entre la première *Épître de Clément Romain* et les *Pastorales* sont dénuées de toute portée. M. Holtzmann a raison de penser qu'elles dénotent tout au plus un même milieu. Il n'y a pas autre chose dans ces rapprochements que des expressions propres à une certaine phase de la littérature chrétienne primitive (voir les textes dans Holtzmann, *O. c.*, p. 257 et suiv.). — Nous laissons de côté les dépendances littéraires que l'on a relevées à l'égard de l'*Épître aux Hébreux* et de *I Pierre*. Elles nous semblent dénuées de portée. D'ailleurs, la date de ces écrits est-elle même bien sujette à caution. Aucun des arguments allégués pour faire descendre la rédaction des *Pastorales* jusqu'au milieu du second siècle n'est acceptable. Le pluriel βασιλέων (*I Tim.*, II. 2: « Priez pour tous les hommes, pour les rois et toutes les autorités établies ») est collectif; cela ressort avec évidence du contexte; il s'agit des rois, des chefs des nations en général, sans que cela dénote le moins du monde une époque où le pouvoir impérial à Rome fût partagé entre deux princes. — Quant aux prétendues allusions à des persécutions (*II Tim.*, I. 6-7; III. 12), elles sont trop naturelles sous la plume d'un auteur qui écrit au nom d'un apôtre martyr, pour que l'on aille y chercher un écho des persécutions ultérieures. — Il n'y a enfin aucune raison de voir une allusion aux *Antithèses* de Marcion dans un passage tout uniment antignostique comme celui-ci : τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύ-

daction de notre troisième évangile et du livre des *Actes des Apôtres,* dont l'auteur des *Pastorales* a eu connaissance et qui appartiennent au même groupe de la littérature primitive que ses épîtres[1]. Le discours que l'auteur des *Actes* met dans la bouche de l'apôtre Paul à Milet est d'une inspiration toute semblable à celle des *Pastorales,* à tel point que le témoignage ecclésiastique des deux documents offre les plus étroites analogies[2].

Les trois lettres sont d'un même écrivain ; les tentatives pour détacher la seconde *Épître à Timothée* des deux autres et la conserver tout entière à l'apôtre Paul sont vaines[3].

μου γνώσεως, ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν (*I Tim.*, vi. 20-21). Le terme ἀντίθεσις était d'un usage commun en rhétorique pour désigner les objections d'un adversaire. Quiconque admet avec nous que le gnosticisme est antérieur aux grands systèmes gnostiques du second siècle, ne saurait voir ici une allusion à Marcion.

1. La citation de *Luc* mentionnée ci-dessus est formelle. — Voir pour la lexicologie commune Holtzmann, p. 95 et suiv., 117-118.

2. Nous nous sommes déjà expliqué au sujet de la valeur de ce discours (voir plus haut, p. 170). Il ne peut être étudié que comme l'œuvre propre du rédacteur des *Actes*, c'est-à-dire comme datant de la fin du premier siècle (voir plus haut, p. 44, note 1). Les rapports étroits de ce discours avec les instructions des *Pastorales* seront relevés plus loin au cours de l'analyse qui suit. Cfr. Holtzmann, *O. c.*. p. 155 et suiv. : « In » Wahrheit verhält sich die ganze Rede, welche Paulus zu Milet an die » Gemeindevorstände von Ephesus richtet, zu unsern Briefen wie Pro- » gramm zur Ausführung und die schriftstellerische Abhängigkeit bestätigt sich von einer neuen Seite » (p. 156). — M. Holtzmann fait ressortir, à la suite de plusieurs autres critiques, le mélange des déclarations prophétiques dans lesquelles les erreurs gnostiques sont annoncées comme futures et des instructions à l'effet de les combattre comme si elles battaient déjà leur plein (comparez *II Tim.*, iii, les versets 1 à 5 et le v. 6; *I Tim.*, iv, les versets 1 à 5 et le v. 7). — De même dans l'*Épître à Tite* les églises de Crète sont présentées comme de création récente et encore inachevée (i. 5) et, d'autre part, elles sont déjà travaillées par des propagateurs de fausses doctrines (*ibid.*, 10 à 16).

3. M. Reuss, après avoir admis l'authenticité des trois lettres, a fini par ne plus retenir que la seconde à Timothée (Voir sa traduction de

Plus digne d'attention est l'hypothèse d'après laquelle le rédacteur aurait inséré dans son œuvre quelques fragments de lettres authentiques de l'apôtre [1], simplement à titre de garantie alors, car ces fragments où l'on croit reconnaître la plume de saint Paul sont de valeur secondaire et ne contiennent aucune des instructions essentielles en vue desquelles les *Pastorales* ont été écrites. Ils ne fournissent notamment aucun renseignement sur l'organisation des communautés. Cette hypothèse ne peut donc influer en rien sur notre enquête.

Elle paraît à première vue avoir plus d'importance pour la détermination de l'origine locale de nos lettres. C'est, en effet, en se fondant sur le plus étendu de ces fragments[2] que l'on a

la *Bible* avec commentaire). Mais la critique littéraire et lexicologique ne permet pas de les séparer (cfr. Holtzmann, *O. c.*, p. 86 et suiv.; p. 94; *Handcommentar*, III, p. 152). M. Sabatier conclut également (Art. *Pastorales* dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, t. X, p. 251) : « Un même rédacteur a passé partout et les a reliées toutes les trois d'une façon indissoluble. »

1. Cette hypothèse, énoncée déjà par Credner, et développée par Hitzig, a été admise par MM. Renan et Sabatier. M. Sabatier, reconnaît des fragments authentiques dans *II Timothée*, I. 1-18; IV. 6-22; *Tite*, III. 1-7, 12-15. Pour ce qui concerne l'*Épître à Tite*, elle ne paraît pas vraisemblable, mais elle est séduisante comme explication de la seconde à Timothée, d'autant qu'elle fournit le point de suture par lequel les *Pastorales* ont pu être si facilement rattachées à la littérature paulinienne authentique. Elle est, d'ailleurs, conforme aux habitudes littéraires de l'époque.

2. *II Tim.*, IV. 6-22; voir les vv. 6 à 8 où Paul parle de sa fin prochaine, et v. 16-18, où il parle de sa première comparution devant ses juges. Ce qui montre bien qu'il s'agit d'une comparution à Rome, et non à Césarée, ce sont les noms tout latins des personnes de la part desquelles il salue Timothée : Pudens, Linus, Claudia (v. 21). D'autre part, le v. 13 : « Quand tu viendras, apporte le manteau que j'ai » laissé à Troas, chez Carpus, et les livres, surtout les parchemins, » ne se comprend plus à Rome, trois ans après le passage à Troas. On voit combien ces questions sont délicates. On serait presque tenté de croire que l'auteur a utilisé plusieurs billets adressés à Timothée à des époques différentes.

établi la provenance romaine de la seconde *Épître à Timothée* et, par extension pour les partisans de l'inauthenticité, des deux autres lettres. En réalité l'argumentation ne porte pas, à moins que l'on n'attribue le tout à saint Paul. Nous nous trouvons ici en présence de l'alternative suivante : ou bien les détails personnels et les salutations par lesquels se termine la *Seconde à Timothée* appartiennent à une lettre authentique, écrite par l'apôtre à Rome, et ont été utilisés par le rédacteur pour servir en quelque sorte de passeport aux instructions précédentes qu'il voulait placer sous l'autorité apostolique; alors l'origine romaine de ce billet authentique n'implique en aucune façon la provenance romaine de la lettre tout entière; — ou bien ces données personnelles et locales sont une libre composition de l'auteur désireux de légitimer un écrit pseudépigraphe selon les mœurs littéraires de l'époque, et alors la fiction en vertu de laquelle il présente l'apôtre adressant de Rome, à la veille de sa mort, ses dernières instructions à son meilleur disciple, n'a aucune valeur historique. Quant aux deux autres lettres, il n'y a absolument aucune raison de penser qu'elles aient été écrites à Rome. Au contraire. Dans l'*Épître à Tite,* Paul donne rendez-vous à son correspondant à Nicopolis, soit en Épire, soit en Macédoine (III. 12; cfr. 21). La première *Épître à Timothée* (III. 14-15) laisse entrevoir le prochain retour du maître auprès de son disciple, et traite celui-ci de jeune homme [1]. Ces indications montrent clairement que l'auteur n'entendait nullement les faire passer pour des lettres écrites par l'apôtre à Rome pendant sa dernière captivité. Il faut reconnaître

1. *I Tim.*, IV. 12 : « Que personne ne dédaigne ta jeunesse ; » cfr. *II Tim.*, II. 22 : « Fuis les passions de la jeunesse. » Comme Timothée, d'après *Actes*, XVI. 1-3, devint compagnon de Paul dans l'œuvre missionnaire à Lystres, en l'an 51 ou 52 au plus tard ; comme d'après *I Cor.,* IV. 17, il avait été chargé de missions de confiance par l'apôtre, il n'est guère admissible que l'auteur le représente encore comme un tout jeune homme en l'an 61 ou 62.

tout simplement que nous ne savons pas où les *Épîtres pastorales* ont été écrites, ni par qui.

Mais si nous ne savons pas d'où elles émanent, nous savons fort bien à qui elles sont adressées et quelle partie de la chrétienté primitive elles visent. Or, cela seul nous importe réellement. La seconde *Épître à Timothée* est évidemment destinée à l'Asie-Mineure, puisque l'auteur prie son correspondant de lui rapporter un manteau et des livres qui sont à Troas (IV. 13). Que le passage où se lit cette commission soit un morceau de lettre authentique de l'apôtre Paul ou une fiction littéraire de l'auteur, il se rapporte certainement, dans la pensée du rédacteur, à la dernière période *romaine*, de Paul (voir les vv. 6 à 8). Or, il est inadmissible que, dans ce même passage, ce même rédacteur fasse demander par Paul à Timothée de lui rapporter des objets laissés à Troas, si le disciple ne doit pas passer par Troas, ou tout au moins non loin de Troas, pour se rendre à Rome auprès de son maître. Conçoit-on Paul écrivant à Timothée, à Corinthe ou en Épire, et lui disant : « Passez-donc par Troas pour me rapporter mon manteau ? » Il est évident que la seconde *Épître à Timothée* n'est pas destinée à des chrétiens occidentaux; par conséquent la situation ecclésiastique à laquelle elle s'applique n'est pas celle de communautés occidentales. Sans vouloir préciser trop étroitement les églises dont il s'agit, on peut admettre en toute sécurité qu'il s'agit de communautés où Paul est connu, où il a travaillé, où son nom jouit de quelque autorité et où il y a par conséquent quelque utilité à mettre sous son patronage les idées que l'on veut répandre. Comme la Grèce et la Macédoine sont exclues, c'est en Asie qu'il faut les chercher. Les choses d'Asie sont censées être connues du destinataire[1]; c'est là qu'il est chez lui. C'est vers

1. *II Tim.*, I. 15-18. Il s'agit ici évidemment de l'Asie proconsulaire. Toutes les salutations de l'Épître désignent aussi l'Asie. Qu'elles soient ou non empruntées à une lettre authentique, elles n'en doivent pas

la même région que nous reporte la première *Épître à Timothée,* notamment vers l'église d'Éphèse. Dès le troisième verset où l'auteur énonce le but de sa lettre, il rappelle les instructions de même ordre que l'apôtre Paul a déjà adressées oralement à Timothée, en l'invitant à les mettre en œuvre à Éphèse (I. 3). Enfin l'*Épître à Tite* vise expressément les églises de Crète, et l'on ne voit aucune bonne raison de soupçonner que l'auteur, s'il avait voulu atteindre d'autres églises, eût été choisir comme tête de Turc ces communautés crétoises qui ne figurent pas parmi les églises connues fondées par l'apôtre Paul. Pour avoir une portée générale, les ordonnances des *Pastorales* n'en visent pas moins en tout premier lieu les régions auxquelles elles sont destinées.

Ainsi les *Épîtres à Timothée* et à *Tite,* malgré les incertitudes qui entourent leurs origines littéraires, apportent néanmoins des témoignages précieux et sûrs à l'enquête sur le gouvernement primitif des églises chrétiennes. Elles nous renseignent sur la situation des communautés dans le monde hellénique vers la fin du premier ou le commencement du second siècle de notre ère, spécialement en Asie-Mineure, à l'époque où le christianisme de Paul, dès l'origine menacé par les spéculations gnostiques auxquelles il n'offre que trop de prise, risque d'être submergé par elles et où les disciples les plus sensés du grand apôtre, alarmés par le flot montant des doctrines subversives, sonnent le ralliement des hommes d'ordre, font appel à la fidélité des chrétiens de la veille pour la conservation du dépôt qui leur a été confié et s'efforcent de constituer, au-dessus de toutes les inspirations individuelles, une *tradition apostolique,* seule valable, seule authentique, et qui seule mène au salut (ὑγιαίνουσα). Cette situation troublée des églises de l'Asie hellénique est la

moins servir de légitimation à l'Épître tout entière. Par conséquent, elles devaient se rapporter à des personnages appartenant à la région où l'auteur voulait la propager.

même qui se révèle à nous dans les lettres aux églises d'Asie de l'*Apocalypse* et qui se laisse deviner à travers les deux petites épîtres johanniques dont nous avons déjà parlé[1]. Et rien ne montre mieux quelle abondance de ferments divers et de tendances différentes s'agitaient dans ces chrétientés vivantes et désordonnées, que la comparaison des écrits qui y prirent naissance ou qui leur furent adressés dans l'espace de vingt à trente ans : l'*Apocalypse,* la littérature *johannique* et les *Pastorales,* — la plus éclatante manifestation de l'inspiration visionnaire nourrie aux sources mêmes du christianisme judaïque, la plus belle expression de la spéculation alexandrine chrétienne et le premier manifeste de l'orthodoxie chrétienne. Exégètes et historiens, malgré les variétés innombrables de leurs jugements, n'en sont pas moins généralement d'accord pour les rattacher au christianisme de l'Asie-Mineure grecque.

Il importe de bien se représenter cette situation profondément troublée pour saisir les véritables raisons qui déterminèrent la formation du gouvernement ecclésiastique. C'est dans la fournaise ardente de ces églises d'Asie que l'épiscopat monarchique a été forgé. Tandis que les apocalyptiques se complaisent dans leurs rêves et leurs visions, les spéculatifs dans la contemplation des vérités éternelles, les fidèles plus positifs, les hommes de sens rassis comme l'auteur des *Pastorales,* s'inquiètent du désordre régnant, ne croient pas à l'efficacité des révélations ni à la puissance souveraine de la vérité éclairant le monde pour gagner les malheureux aveuglés par l'erreur. Ils veulent une tradition bien établie, tout comme leurs coreligionnaires de Syrie ou de Palestine, en présence des innombrables paroles du Seigneur que colportent les prédicateurs itinérants, dressent des recueils authentiques des dires du Seigneur et un catéchisme des devoirs du chrétien, pouvant servir de norme pour reconnaître ce

1. Voir plus haut, p. 205 à 208.

qui est authentiquement chrétien de ce qui ne l'est pas. Et comme cet appel à la fidélité et cette glorification théorique de la tradition apostolique, — ici nécessairement paulinienne, — ne les rassurent qu'à moitié, ils réclament des presbytres et des épiscopes qui offrent des garanties, qui soient capables de veiller au dépôt sacré, en qui l'on puisse avoir confiance, — jusqu'à ce que, peu d'années plus tard, paraisse un énergumène, un intransigeant enthousiaste et sans mesure, pour préconiser, comme remède suprême au désordre de l'Église, la soumission pleine et entière au gouvernement épiscopal.

2

Les délégués apostoliques.

Dans les communautés chrétiennes de l'Asie hellénique auxquelles sont adressées les *Pastorales*, les missionnaires itinérants, tels que les *apôtres* et les *prophètes* de la *Didaché*, n'ont plus la même importance que dans les églises syro-palestiniennes de la même époque. S'il n'y avait pas d'autre témoignage que celui des lettres à Timothée et à Tite, on pourrait même supposer que cette espèce de prédicateurs nomades et de colporteurs d'inspiration y a complètement disparu. Il est vrai que dans ces chrétientés envahies par le gnosticisme le rôle des *didaskaloi*, des sophistes, rhéteurs et philosophes de tout ordre, est beaucoup plus considérable que celui des prophètes, et que, dans

ces églises déjà pourvues d'un gouvernement régulier et d'une organisation complète, les dignitaires locaux ne laissent plus volontiers à des hôtes de passage la charge de transmettre les enseignements chrétiens. Mais on ne doit pas perdre de vue que les *Épîtres pastorales* sont par excellence ce que les théologiens allemands appellent « Tendenzschrift », c'est-à-dire des documents mis au service d'une certaine tendance. Leur but est de faire prévaloir partout une organisation ecclésiastique régulière, locale, qui se constitue gardienne de la saine tradition. Par conséquent, il ne faut pas s'attendre à y trouver des renseignements sur l'activité indépendante des inspirés et des missionnaires, qui sont aisément des éléments de désordre dans des églises déjà constituées. Il y en avait cependant. Nous avons déjà vu par une des lettres de l'*Apocalypse*, que dans la communauté de Thyatire il y avait une prophétesse[1]. La seconde *Épître à Timothée* nous fait connaître l'existence d'*évangélistes*[2]; enfin, il est fort probable que les goètes chrétiens qui racontent des histoires absurdes, bonnes tout au plus pour les vieilles femmes, ou qui s'insinuent dans les maisons auprès des femmelettes chargées de péchés et tourmentées par leurs désirs, pour leur enseigner des recettes de purification, étaient en grande majorité des itinérants[3]. Seulement, au lieu d'être, comme dans la *Didachê*, les inspirateurs par excellence de la foi chrétienne, tous ces prédicateurs de passage sont considérés dans les *Pastorales* comme des êtres dangereux.

Les seuls dont la tâche soit exaltée, ce sont les destinataires mêmes des épîtres. Ils ne se rattachent à aucune église locale; leur autorité est générale. Ce sont donc

1. *Apoc.*, II. 20 (à noter l'expression dédaigneuse : ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν); voir plus haut, p. 210.
2. IV. 5.
3. *I Tim.*, IV. 7; *II Tim.*, III. 16.

bien des itinérants. Ils ne sont pas apôtres cependant. Ils n'ont pas reçu, en effet, cette vocation directe de Jésus ou du Christ glorifié qui, pour saint Paul, est le principe de la mission apostolique, et dans le langage de l'auteur des *Pastorales* le mot « apôtre » a déjà perdu le sens général de « délégué » qu'il a encore dans les Épîtres authentiques de Paul[1]. Seul, ce dernier a le titre d'apôtre. Timothée et Tite, les destinataires des lettres, remplissent les fonctions d'*évangélistes*[2].

Mais ce ne sont pas des évangélistes ordinaires. Ils le sont κατ' ἐξοχήν, en vertu d'une mission spéciale qui leur est assignée par l'apôtre. Ils occupent ainsi dans l'histoire du christianisme primitif une position à part, qui a pu, sans doute, être l'apanage d'autres disciples immédiats de Paul, placés dans les mêmes conditions, mais sans que les textes à nous connus en fassent mention. Ils sont présentés comme les délégués de l'apôtre, au même titre que celui-ci est lui-même envoyé du Christ. « Voilà l'évangile, pour lequel j'ai » été institué prédicateur et apôtre et instructeur des païens, » écrit Paul à Timothée, « et voilà les causes pour lesquelles » je souffre ces choses; mais je n'en ai point honte, car je » sais en qui j'ai cru, et j'ai l'assurance qu'il a le pouvoir de » veiller au dépôt qu'il m'a confié jusqu'au jour de la » parousie[3]. Garde dans la foi et l'amour pour Jésus-Christ

1. Voir plus haut, p. 129 et suiv.

2. *II Tim.*, IV. 5 : Σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσι, κακοπάθησον, ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. — Ce qui est dit ici de Timothée s'applique évidemment aussi à Tite.

3. *II Tim.*, I. 12. C'est ainsi que je traduis les mots : καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστι τὴν παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν. Le dépôt de Paul, ce n'est pas une valeur qui a été déposée par lui, — ce qui n'aurait aucun sens, à moins de viser les mérites que l'apôtre aurait pu s'acquérir en vue du jugement par ses souffrances pour la cause de l'Évangile; idée absolument contraire à la doctrine paulinienne. Il s'agit du trésor qui a été déposé chez lui, c'est-à-dire de l'Évangile. Paul l'a reçu du Christ et, quel que soit le sort dont il soit menacé, il a l'assu-

» le type[1] des paroles salutaires que tu as entendues de moi; » veille sur le bon dépôt avec l'aide du Saint-Esprit qui » habite en toi. » (*II Tim.*, I. 11-14.)

Les trois épîtres en entier sont le développement de cette pensée fondamentale de l'auteur[2]. Paul a reçu du Christ le dépôt de l'Évangile. Il est mort avant le retour glorieux du Christ; mais, avant de mourir, il a transmis le précieux dépôt qui lui était confié à son disciple le plus intime et le plus sûr, à son compagnon d'œuvre le plus fidèle, à Timothée, et il l'a préparé à cette tâche glorieuse en lui adressant les instructions qui lui permettront de l'accomplir et les exhortations qui élèveront son âme jusqu'à la hauteur de sa mission. Ces instructions et ces exhortations sont consignées dans les lettres que le rédacteur écrit sous le nom de l'apôtre Paul.

Au milieu des nombreux enseignements qui se disputent la faveur des fidèles, il s'agit, en effet, de distinguer ceux qui sont authentiquement chrétiens, ceux qui remontent vraiment à l'apôtre, fondateur de ces églises asiatiques, et, par son intermédiaire, au Christ. Or, ces enseignements qui, seuls, doivent être reconnus comme salutaires, ce sont ceux qui émanent de Timothée (ou qui sont répandus sous le couvert de son nom), parce que l'apôtre l'a expressément désigné comme son successeur, comme le *dépositaire de son*

rance que ce trésor ne périra pas. Cela prépare le transfert de ce dépôt à son disciple le plus intime, au v. 14. — Les mots « jusqu'à ce jour-là » désignent le jour prochain de la parousie; voir dans Holtzmann, *O. c.*, p. 395, les nombreux parallèles des évangiles.

1. Ὑποτύπωσιν, c'est-à-dire le modèle, l'original, le type; cfr. *I Tim.*, I. 16, où la miséricorde du Christ pour l'apôtre pécheur est présentée comme ὑποτύπωσις de ce qui est réservé à tous les autres qui auront la même foi.

2. La première *Ép. à Timothée* se termine par la même pensée: « O » Timothée, veille sur le dépôt, détourne-toi des discours creux et profanes » et des objections de la *gnose* à tort ainsi nommée, dont quelques-uns » font profession, ce qui les a détournés de la foi ! » (VI. 20-21.)

évangile. Aussi rien n'est-il épargné par l'auteur des *Pastorales* pour bien établir cette garantie essentielle. Timothée a reçu le don de Dieu, c'est-à-dire l'esprit de force, d'amour et de sagesse, par l'imposition des mains de Paul lui-même et des anciens, en vertu d'une inspiration de l'Esprit[1]. Il est l'enfant légitime de Paul[2]. Il prêche ce qu'il a entendu enseigner par son maître en présence de nombreux témoins, qui peuvent lui servir de garants[3]. La science non plus ne lui manque pas; il a été nourri dès sa plus tendre jeunesse de la connaissance des Écritures, et il sait de qui il tient la vérité[4]. Il a reçu de Paul non seulement la bonne doctrine, mais encore l'exemple de la foi, de la longanimité, de la charité, de la constance dans les persécutions et dans les souffrances[5]. Il faut, en vérité, y mettre de la mauvaise volonté pour ne pas s'incliner devant une autorité aussi bien fondée.

1. II *Tim.*, I. 6. « Le charisme de Dieu qui est en toi par l'imposition » de mes mains, » et 7; cfr. *I Tim.*, IV. 14, « le charisme qui t'a été » donné par inspiration prophétique avec imposition des mains du » collège des presbytres » (cfr. I. 18). Les deux passages ne s'accordent pas entièrement. Le second renchérit sur le premier, sans doute par suite de quelque considération ecclésiastique. C'est l'imposition des mains par Paul qui importe ici, puisque c'est la consécration de Timothée par l'apôtre lui-même qu'il s'agit de garantir. — L'imposition des mains dans les *Pastorales* comme dans les *Actes* apparaît comme la forme normale et presque nécessaire de la transmission du Saint-Esprit (voir plus haut, p. 51-52). Le cours du Saint-Esprit est déjà canalisé dans ces écrits. A l'action spontanée et libre de l'Esprit qui souffle où il veut, ces auteurs de même famille substituent son action organique et en quelque sorte hiérarchique, sans doute par opposition à l'individualisme prophétique.

2. *I Tim.*, I. 2 (γνησίῳ τέκνῳ); cfr. 18; *II Tim.*, I. 2, et *Tite*, I. 4.

3. *II Tim.*, II. 2; cfr. *I Tim.*, VI. 12: « Il a fait une belle confession en présence de nombreux témoins. »

4. *II Tim.*, III. 14-15; cfr. *I Tim.*, IV. 6: « Nourri des paroles de la foi et de la bonne doctrine. »

5. *Ibid.*, vv. 10-11.

Mais toutes ces déclarations font ressortir aussi jusqu'à l'évidence qu'il s'agit avant tout pour l'auteur des *Pastorales* de garantir la transmission fidèle de l'enseignement authentique de Paul sur le Christ, bien plutôt que d'assurer la conservation intégrale des enseignements de Jésus de Galilée, et ceci explique peut-être pourquoi l'usage du mot *apôtre* s'est perdu si vite dans les églises pauliniennes d'Asie-Mineure, tandis qu'il se conservait dans les communautés syro-palestiniennes. Timothée et Tite sont des délégués de Paul, non pas directement du Christ; or, Paul n'a pas d'apôtres. Ils accomplissent le ministère d'*évangélistes* en transmettant fidèlement l'évangile tel que leur maître le leur a enseigné. Mais de même que l'évangile de Paul est d'autre nature que l'évangile de Jésus de Galilée, de même l'enseignement transmis par les évangélistes pauliniens a un caractère doctrinal, et non simplement religieux et moral comme celui des évangélistes qui colportaient les « dires du Seigneur [1] ».

La mission assignée par l'auteur des *Pastorales* aux délégués apostoliques correspond exactement à leur situation exceptionnelle parmi les disciples de Paul. Puisque Timothée a été solennellement établi dépositaire de l'enseignement paulinien, puisque Tite et lui ont reçu directement, de vive voix et par écrit, ses instructions relatives à l'organisation des églises, leur tâche consiste tout d'abord à répandre la doctrine authentique, la seule qui soit salutaire, à écarter les enseignements malfaisants dont l'apôtre lui-même leur a annoncé l'effrayante diffusion pendant les derniers temps qui précéderont la parousie, et à servir de modèles aux autres fidèles, non seulement par la rectitude de leur doctrine, mais encore par la pureté de leur vie[2]. Toutefois cette activité

1. Sur les rapports des termes *apôtre* et *évangéliste*, voir plus haut, p. 125, 137 à 140 et 244 et suiv.

2. *II Tim.*, IV. 2-5: « Annonce la parole, sois pressant, que les cir» constances soient favorables ou non, confonds, censure, exhorte par

missionnaire n'épuise pas leur programme. De même qu'ils ont été élus eux-mêmes par leur maître pour recevoir le dépôt de la saine doctrine, de même ils doivent instruire à leur tour d'autres fidèles qui puissent propager et conserver intact ce trésor[1]; ils doivent veiller à ce que les conducteurs des communautés, s'il y en a déjà, ne s'écartent pas du droit chemin, en instituer là où il n'y en a pas encore[2], et régler les divers rouages administratifs des communautés, de manière à assurer après eux la conservation fidèle du dépôt et à prévenir tous les désordres qui pourraient troubler ou discréditer les professants de la saine doctrine.

Voilà ce qui caractérise la conception ecclésiastique de l'auteur des *Pastorales*. Il a déjà le souci d'établir la transmission régulière et officiellement garantie de la saine tradition, qu'il lui importe si fort de maintenir contre les assauts des spéculations individualistes, et c'est dans cette intention

» ton enseignement avec une patience inépuisable (litt. : en toute longanimité). Car le temps viendra où l'on ne supportera pas la saine » doctrine, mais où les hommes, se conformant à leurs désirs, se donneront un grand nombre de maîtres séduisants à entendre; et ils ne » prêteront plus l'oreille à la vérité, mais se détourneront vers les » fables. Toi, sois réservé en toute chose, (sache) souffrir, accomplis » l'œuvre d'un évangéliste, remplis tout ton ministère. » — Cfr. II. 14-17, 22-26 (prêcher d'exemple); *I Tim.*, I. 4; IV. 1 et suiv. (annonce des faux docteurs pour les derniers temps), 12 : « Sois un modèle pour les » fidèles, par ta parole, par ta conduite, par ton amour, par l'inspiration » spirituelle, par la foi, par la pureté; » VI. 11-16. — *Tite*, II. 1, 15; III. 8-10. — Le même point de vue s'affirme dans le Discours de Milet (*Actes*, XX. 28-32).

1. *II Tim.*, II. 2 : « Et ce que tu as entendu de moi en présence de nombreux témoins, transmets-le à des hommes fidèles, qui soient aptes à en instruire d'autres. »

2. *Tite*, I. 5-9 (il devra installer des presbytres offrant des garanties, afin que l'évêque soit capable d'exhorter selon la saine doctrine et de confondre les adversaires). Cfr., dans *I Timothée*, les instructions relatives aux presbytres, à l'évêque, aux diacres, aux veuves, etc., spécialement v. 22 : « N'impose les mains à personne avec précipitation. »

qu'il met en évidence le rôle de ces *délégués apostoliques* dont on ne trouve pas trace ailleurs. Il est ainsi le digne contemporain de Clément Romain chez qui l'on voit s'affirmer également le principe catholique de la succession apostolique, c'est-à-dire l'idée que la seule garantie efficace de l'intégrité de la vérité chrétienne, ce n'est ni la consécration spirituelle intérieure dans l'âme du fidèle (ce que les réformateurs du XVI[e] siècle ont appelé le témoignage du Saint-Esprit), ni la comparaison des divers enseignements pour en dégager la valeur respective, mais la régularité de la filière par laquelle cette vérité s'est transmise. Une pareille idée se comprend du reste fort bien à une époque où l'enseignement chrétien n'était pas encore consigné dans des livres dont l'autorité fût reconnue, où l'on ignorait profondément ce que nous appelons aujourd'hui « l'esprit critique » et où l'anarchie doctrinale battait son plein. Comment reconnaître la vérité au milieu de toutes ces doctrines fondées toutes plus ou moins sur des révélations et des inspirations divines ? Le seul moyen pratique semblait être d'en rechercher la provenance. Les presbytres tiennent leur enseignement de Timothée ; Timothée, de Paul ; Paul, du Christ. Voilà qui est facile à saisir. C'est la substitution d'une autorité religieuse extérieure à l'autorité intérieure et toute spirituelle qu'avait prêchée l'apôtre Paul ; c'est la négation même, au nom de la tradition, du principe dont s'inspiraient ceux dont elle prétend sauvegarder les idées, mais c'est conforme à la logique interne de toute évolution spirituelle. En vertu du principe formel de l'autorité souveraine de la conscience individuelle éclairée par l'esprit du Christ, l'apôtre Paul a émancipé le Christianisme du Judaïsme et créé un système religieux nouveau ; pour sauver ce système, pour maintenir l'autorité du contenu de cette prédication paulinienne (de ce qu'on appelle, en terme d'école, son principe matériel), ses disciples sont amenés à sacrifier le principe formel et déclarent la fidélité à ce système supérieure aux inspirations de la

conscience individuelle. C'est exactement ce qui s'est passé au XVI[e] siècle, quand les disciples des réformateurs proclamèrent infaillibles et intangibles pour la conscience des fidèles, des confessions de foi rédigées par les premiers protestants au nom de la souveraineté de l'Écriture sainte, librement interprétée sous la garantie de l'esprit de Dieu éclairant leurs consciences.

Et l'on peut pardonner aux hommes d'église qui cherchèrent au début du second siècle à constituer une tradition chrétienne certaine, l'illusion dont ils furent victimes en s'imaginant qu'une tradition bien estampillée offre moins de chances d'erreur qu'une autre, quand on voit encore de nos jours un si grand nombre de gens instruits et d'âmes pieuses fermer les yeux à l'évidence, en se refusant à reconnaître les transformations et les variations incessantes de la tradition chrétienne sous le régime ecclésiastique le plus hiérarchisé et le plus traditionnaliste que l'humanité ait jamais connu!

L'originalité des *Pastorales*, c'est de nous présenter le principe catholique de la transmission régulière et officielle de la saine tradition, sous une forme différente de celle qui a prévalu dans l'Église catholique et dont les origines se retrouvent plutôt à Rome. D'abord, la tradition dont il s'agit dans les Épîtres à Timothée et à Tite n'est pas la tradition apostolique au sens ultérieur, considérée comme l'enseignement collectif des apôtres, ramassée autour des noms de Pierre et de Paul; c'est exclusivement l'enseignement de l'apôtre Paul. L'auteur des *Pastorales* ne connaît pas d'autre christianisme que celui de Paul, tel qu'il le comprend. En second lieu, la transmission régulière de la vérité chrétienne ne se présente pas encore à lui comme liée à la succession *épiscopale*. Il est sur la limite du système qui prévaudra plus tard, quand l'épiscopat sera plus développé et d'autorité mieux assise; il n'y est pas encore parvenu. Pour lui la tradition se transmet de l'apôtre à quelques délégués apostoliques et de ceux-ci aux presbytres et aux épiscopes. Comme

il ne connaît pas encore l'épiscopat monarchique, au sens que le mot prit plus tard, il ne se représente pas encore l'institution des évêques par les apôtres et ne peut par conséquent pas préconiser la transmission de la vérité par la succession des évêques. Il semble savoir, d'autre part, que l'apôtre Paul lui-même ne s'est guère préoccupé d'instituer des presbytres ou des évêques et qu'il n'est par conséquent pas davantage possible de présenter ceux-ci directement comme les dépositaires immédiats de l'enseignement apostolique. Voilà pourquoi il fait intervenir ici un rouage intermédiaire, ces délégués apostoliques, chargés de transmettre aux anciens et aux évêques le dépôt qu'ils ont reçu de saint Paul. Plus tard, quand le principe de la succession épiscopale aura prévalu, ce rouage sera de trop et l'on fera de Timothée et de Tite des évêques, le premier à Éphèse, le second en Crète[1]. Mais il suffit d'une lecture, même superficielle, des *Pastorales* pour s'assurer que cette idée est tout à fait étrangère à leur rédacteur. Les évêques comme les presbytres sont pour lui des dignitaires locaux attachés à des églises particulières, et non des missionnaires itinérants. Timothée et Tite sont censés avoir une autorité plus générale qui s'étend aux évêques des diverses communautés locales aussi bien qu'aux presbytres, diacres, veuves, etc. C'est même pour cela que quelques-uns ont imaginé d'y voir le prototype des archevêques et métropolitains; mais il est inutile de discuter des suppositions où l'on attribue aux églises du premier siècle des institutions qui ne paraissent pas avant le quatrième.

Quelle part de vérité historique peut-il y avoir dans le système ecclésiastique préconisé par les *Pastorales?* Il est fort difficile de le dire. Ces *Épîtres*, nous l'avons déjà vu, sont des « écrits tendancieux »; elles doivent donc représenter comme déjà établies, reconnues, sanctionnées par la tra-

1. Eusèbe, *H. E.*, III. 4. 5.

dition, des institutions qui sont, au contraire, discutées et qu'il s'agit de faire prévaloir. On peut donc fort bien admettre que tout ce qu'elles nous rapportent sur le rôle de Timothée et de Tite soit une fiction pure et simple destinée à corroborer les principes ecclésiastiques de l'auteur. L'auteur des *Actes,* qui s'inspire exactement des mêmes principes dans le discours qu'il fait adresser par Paul aux anciens d'Éphèse, ne sait rien de la mission de Timothée. D'autre part, s'il est évident que le système de la transmission régulière de la tradition ne remonte pas à l'apôtre Paul lui-même, il n'y a aucune impossibilité ni même aucune invraisemblance à ce que Paul ait confié tout spécialement à un disciple aussi dévoué que Timothée la mission de continuer son œuvre. Il n'y a rien d'anormal à supposer que d'anciens collaborateurs intimes de Paul, tels que Timothée et Tite, aient été amenés au cours de leurs missions à s'occuper des dissensions intérieures des communautés qu'ils visitaient et que l'auteur des *Pastorales* ait disposé ainsi d'un élément historique pour y rattacher ses lettres pseudépigraphes. Il aurait fait alors de son côté ce que l'auteur des *Actes* faisait du sien : ayant connaissance d'un Discours adressé par Paul aux anciens d'Éphèse, le rédacteur des *Actes,* suivant la constante habitude du temps, compose ce discours de ce que Paul, d'après lui, *a dû* dire en cette circonstance. De même le rédacteur des *Pastorales* fait adresser par Paul à ses disciples par excellence les instructions qui, d'après sa propre estimation, sont les plus convenables pour le salut de la doctrine paulinienne.

Il est impossible de discerner quelles sont les parcelles d'instructions authentiques auxquelles il a pu rattacher ses propres idées. Mais ce qui est certain, c'est que sa conception même de *délégués apostoliques* n'émane pas de Paul et lui appartient en propre. Sous le couvert de cette fiction il a exposé les règles principales qui devaient assurer le bon ordre dans les églises. Il est donc inutile de rechercher en

quoi consistait au juste dans les chrétientés du monde hellénique le rôle de ces personnages auprès des presbytres, des évêques, des veuves, des diacres, etc., puisque ces personnages n'ont jamais existé tels que les *Pastorales* nous les décrivent. Ils ne sont qu'une fiction littéraire destinée à donner plus d'autorité aux principes de l'auteur ; mais le choix même de cette forme est extrêmement significatif et suffirait à garantir à ses Lettres une place de premier ordre dans les documents primitifs sur les origines du gouvernement ecclésiastique.

3

Presbytres et évêques dans les églises helléniques d'Asie-Mineure aux abords de l'an 100 de l'ère chrétienne.

Autant il est aisé de reconnaître la pensée maîtresse du rédacteur des *Pastorales,* affirmant la nécessité de la transmission régulière de la vérité chrétienne par l'organe de magistrats ecclésiastiques dûment qualifiés à cet effet, autant il est difficile de déterminer avec précision l'office particulier des diverses catégories de dignitaires dans les communautés auxquelles il s'adresse. En pareil cas le principe se dégage bien avant ses applications ; on voit le but qu'il faut atteindre avant d'être fixé sur les moyens qui permettront d'y arriver. Si l'organisation ecclésiastique, à laquelle il réserve une tâche aussi importante, ne se présente pas à nous avec la clarté désirable, cela ne provient pas seulement de la difficulté que nous éprouvons à comprendre, à la distance où

nous sommes, des indications parfaitement claires pour les contemporains de l'auteur, mais encore de l'indétermination inhérente à une organisation sociale en voie de formation. Les fonctions ecclésiastiques ne se laissent pas délimiter avec précision d'après les *Pastorales*, parce que les caractères spécifiques des magistratures chrétiennes ne se sont pas encore dégagés, d'une façon suffisamment tranchée, des conditions générales qui régissent les associations religieuses privées dans le monde hellénique, alors que d'autre part ces magistratures s'en distinguent cependant assez pour ne plus pouvoir être assimilées à rien de ce qui existait antérieurement. Les *Épîtres à Timothée et à Tite* correspondent à une période de transformation ou, si le mot ne paraît pas trop prétentieux, de travail constitutionnel au sein des églises chrétiennes de l'Asie hellénique, période intermédiaire entre l'état entièrement démocratique des premières communautés pauliniennes et le gouvernement épiscopal qui surgira bientôt.

A

Les Presbytres.

Les *presbytres* des communautés helléniques d'Asie auxquelles est destinée la première Épître à Timothée sont à la tête de leurs églises respectives. Ils sont les προεστῶτες, c'est-à-dire les successeurs directs des προϊστάμενοι des Épîtres pauliniennes authentiques. Suivant la recommandation correspondante du Discours de Milet, ils doivent veiller sur eux-mêmes et sur le troupeau, et, en travaillant selon les instructions et l'exemple de l'apôtre, ils doivent être les soutiens des faibles. Ils sont ainsi les bergers de la commu-

nauté, chargés de présider à ses destinées avant tout spirituelles et morales[1]. Seulement, tandis qu'à l'origine il n'y a pas encore trace d'un conseil constitué, mais simplement d'une catégorie de fidèles auxquels leur zèle pour la bonne cause doit assurer une déférence particulière de la part des autres membres de l'église, ici les presbytres forment déjà un πρεσβυτέριον, un conseil presbytéral. Le *presbyterion* qui, d'après la première des *Pastorales*, impose les mains à Timothée, est probablement une invention du rédacteur, mais ce récit prouve tout au moins qu'à l'époque où la lettre fut écrite les presbytres formaient un corps constitué. Et la manière dont l'auteur des *Actes* représente la convocation des presbytres d'Éphèse à Milet donne à supposer que, pour lui aussi, ces dignitaires formaient un comité fermé[2].

Il semble que dans l'antiquité chrétienne il en était déjà comme dans les comités de nos jours. Ce sont toujours les mêmes qui travaillent, tandis que les autres ne prennent de

1. *I Tim.*, v. 17; *Actes*, xx. 28 et 35. Dans le premier et le dernier de ces passages on retrouve le même verbe κοπιάω qui caractérise déjà les *proïstamenoi* de *I Thessaloniciens*, v. 12. Voir plus haut, p. 142. De même le ποιμαίνειν des *Actes* répond aux ποιμένες de l'*Épître aux Éphésiens*, lesquels correspondent eux-mêmes aux κυβερνήσεις de l'*Épître aux Romains* (Voir plus haut, p. 124, le tableau comparatif; l'*Épître aux Éphésiens* apparaît ici comme un moyen terme entre les grandes épîtres pauliniennes et les *Actes*); et le προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ des *Actes* rappelle le ἔπεχε σεαυτῷ καὶ διδασκαλίᾳ adressé à Timothée (*I Tim.*, iv. 16) et le πρόσεχε du v. 13.

2. *I Tim.*, iv. 14. Il est inutile de rechercher de quel *presbyterion* il s'agit ici. Le fait lui-même est dépourvu de valeur historique. Il est inconciliable avec tout ce que les Épîtres authentiques nous apprennent sur l'état des communautés pauliniennes et la méthode d'évangélisation de l'apôtre. Il est étranger aux traditions recueillies par les *Actes*. Enfin et surtout, d'après *II Tim.*, i. 6, le charisme a été conféré à Timothée par l'imposition des mains de Paul personnellement et non par un conseil presbytéral quelconque. L'intervention du *presbyterion* est un embellissement du rédacteur des *Pastorales*. tout à l'avantage de ces presbytres dont il tient à consolider l'autorité.

la tâche commune que ce qui leur convient. Le passage déjà mentionné qui suggère cette observation doit être serré de près : « Que les presbytres qui auront bien présidé, est-il » dit, *I Tim.*, v. 17-18, soient jugés dignes d'un double » honneur, surtout ceux qui travaillent par la parole et par » l'enseignement. Car l'Écriture dit : « Tu ne musèleras pas » le bœuf qui foule le grain, » et : « L'ouvrier est digne de » son salaire[1]. » Il y a donc des presbytres qui s'acquittent bien de leurs fonctions, d'autres qui sont négligents, et à cette inégalité de zèle doit correspondre une inégalité de récompense. La double citation qui suit, empruntée au *Deutéronome* et à l'*Évangile de Luc*[2], dénote qu'il s'agit ici d'une récompense à la fois matérielle et morale. Les presbytres qui consacrent le plus de temps au service de la communauté, de sorte qu'ils ne peuvent pas s'occuper de leurs propres affaires, doivent obtenir une compensation.

L'habitude de voter des récompenses honorifiques aux dignitaires après l'achèvement de leur magistrature était très répandue dans les associations grecques de tout ordre et dans les synagogues de la Dispersion[3]. Il n'y a ici rien de particulier aux églises chrétiennes. La rétribution matérielle des services rendus à la communauté trancherait, au contraire, sur les usages des associations helléniques où les fonctions étaient généralement gratuites. Mais il n'est pas question ici d'un traitement alloué aux dignitaires chrétiens ou d'un salaire régulier ; nulle part on ne trouve la moindre indication à l'appui d'une pareille hypothèse. Les subventions matérielles ou les avantages qui peuvent leur être accordés gardent le caractère d'une récompense honorifique, et il est fort probable qu'ils devaient être

1. Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, etc.

2. *Deutéronome*, xxv. 4 ; *Év. de Luc*, x. 7.

3. Cfr. Foucart, *Assoc. rel.*, p. 23 et suiv. — Voir plus haut, p. 190, note 1.

prélevés sur les offrandes que les fidèles apportaient, le plus souvent en nature, à l'agape ou à l'eucharistie, c'est-à-dire pour être consacrées à Dieu et à la communauté. Nous saisissons ici le lien qui rattache ces très intéressantes pratiques du christianisme primitif aux usages du monde gréco-romain. Dans beaucoup d'associations privées de la société païenne chaque membre apportait sa contribution en argent ou en nature aux fêtes et banquets collectifs, et les éléments du sacrifice, après avoir été consacrés aux divinités patronales, n'étaient que partiellement consumés ou répandus en leur honneur, le reste étant consommé par les membres de l'association au cours de la fête[1]. Souvent les statuts de

1. Sur les apports en nature ou en argent, cfr. Foucart, *Assoc. rel. chez les Grecs*, p. 43. — J. Marquardt, *La Vie privée des Romains*, tradution de Victor Henry, t. I p. 242-243 (= p. 207-208 de la deuxième édition de l'ouvrage allemand) : « Ce mot de *sportula*, qui, dans ses » rapports avec la clientèle, a donné lieu à des interprétations fort » diverses, peut s'employer soit au sens propre, soit dans une acception » figurée. Le premier concerne les sacrifices dans lesquels on ne fait » oblation aux dieux que de certaines parties de la victime, soit les » *exta* et accessoires : la viande alors (*viscera*) est distribuée aux assis- » tants qui l'emportent chez eux dans une corbeille (*sportula*) dont ils » se sont munis à cet effet, ou en font sur place un repas en commun. » Dans ce dernier cas il y a lieu de pourvoir en outre au pain, au vin » et aux hors-d'œuvre... » Et p. 244 : à Rome, dans les fêtes et solennités religieuses, l'organisation varie : tantôt c'est un vrai repas à table servie (*recta cena*); tantôt on remet simplement à chaque invité sa ration dans une corbeille (*sportula*). — La remise d'une somme d'argent se substitua souvent à la sportule proprement dite.

Cfr. *Le Culte chez les Romains*, de J. Marquardt, traduction française de M. Brissaud, t. I, p. 170 et suiv., sur la *collatio stipis* et les collèges religieux pourvoyant eux-mêmes à leurs besoins, avec les textes cités à l'appui.

Dans la *Lex Collegii cultorum Dianae et Antinoi* (*C. I. L.*, XIV. 2112), qui n'est pas de beaucoup postérieure aux *Pastorales*, on trouve la prescription suivante : « Placuit universis ut quisquis in hoc collegium intrare voluerit, dabit kapitulari nomine HS C n. et vi(ni) boni amphoram, item in menses sing(ulos) a(sses) V. » — Sur les

l'association fixaient la part contributive de chacun à ces réunions périodiques, et il n'était pas rare qu'ils stipulassent un prélèvement plus grand sur l'apport commun au profit des dignitaires de la société[1]. Chez les chrétiens il ne semble pas qu'il y ait jamais eu de contribution obligatoire ; encore au IIIe siècle, Tertullien fait ressortir avec un légitime orgueil que toutes les cotisations pour les dépenses communes de l'église sont volontaires et spontanées[2]. Il est invraisemblable qu'il en ait été autrement à une époque antérieure, alors que l'organisme ecclésiastique était beaucoup moins développé. Comme, d'autre part, les chrétiens n'avaient pas de sacrifices proprement dits à la façon des païens ou du judaïsme sacerdotal, et que, par conséquent, les offrandes des fidèles, après avoir été consacrées à Dieu et avoir été sanctifiées par la bénédiction divine, restaient en totalité à la disposition des membres de la communauté, celle-ci pouvait prélever une part plus ou moins grande de ce bien collectif pour ceux de ses membres qui avaient le plus besoin d'être secourus ou qu'elle voulait honorer d'une façon particulière.

pratiques juives voir plus haut, p. 191, n. 1. Voir aussi p. 116, n. 3. — Cyprien (*Ep. XXXIX*, 5) mentionne les *sportulæ* des membres du clergé.

1. Dans la même loi du *Collège de Diane et d'Antinoüs* on lit : « Item placuit, ut quisquis quinquennalis in hoc collegio factus fuerit, » is a sigillis ejus temporis quo quinquennalis erit, immunis esse debe- » bit; et ei ex omnibus divisionibus partes dup(las) dari; item scribæ » et viatori a sigillis vacantibus partes ex omni divisione sesquip(las) » dari placuit. — Item placuit, ut quisquis quinquennalitatem gesserit » integre, ei ob honorem partes se(squi)plas ex omni re dari, ut et » reliqui recte faciendo idem sperent. » — Cfr. les statuts du *Collège d'Esculape et Hygia* établissant une échelle dans les répartitions de sportulæ (*C. I. L.*, VI, 10234). Voir Liebenam, *Zur Geschichte und Organisation des Rœmischen Vereinswesens*, p. 201. — Voir aussi Tertullien, *De Jejuniis*, 17 : « Ad elogium gulæ tuæ pertinet, quod duplex » apud te præsidentibus honor *binis partibus* deputatur, cum apostolus » duplicem honorem dederit, ut et fratribus et præpositis. » L'exégèse de Tertullien est mauvaise, mais le renseignement qu'il apporte est bon.

2. *Apolog.*, 39.

De quelle façon se faisait cette répartition? Nous l'ignorons. Mais il semble bien résulter de l'exhortation adressée par le saint Paul des *Pastorales* à son disciple Timothée que la communauté intervenait, lorsqu'il s'agissait de décerner à quelqu'un, en guise de récompense pour son zèle, une part plus considérable que la part normale, soit que cette décision fût prise en assemblée générale, suivant les précédents des associations religieuses démocratiques de la société gréco-romaine, soit qu'elle fût délibérée par le conseil directeur de l'église et simplement soumise à la ratification tacite du peuple chrétien, qui était censé approuver lorsqu'il n'y avait pas d'opposition. Comment s'expliquer, en effet, que les καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι doivent seuls avoir une double récompense, s'il n'y a personne pour juger quels sont ceux dont les services méritent un pareil honneur? Il ressort de ce texte que dans les communautés chrétiennes de l'Asie hellénique, aux abords de l'an 100, les presbytres avaient une part des offrandes faites à la communauté; que cette part pouvait être augmentée à titre de récompense honorifique, et que, par conséquent, les presbytres étaient, directement ou indirectement, justiciables de l'assemblée générale du peuple chrétien, comme cela se passait dans les synagogues de la Dispersion et dans les associations religieuses grecques[1].

Il est très frappant de constater dans des documents aussi différents au point de vue théologique que la *Didachê* et les *Pastorales*, le même besoin de substituer des règles fixes à l'arbitraire des offrandes spontanées pour la rémunération équitable des serviteurs de la cause chrétienne, le même souci d'éviter l'exploitation de la crédulité et de la charité des fidèles[2], tout en assurant aux propagateurs de la vie spi-

1. Voir plus haut, p. 190.

2. Pour la *Didachê* voir plus haut, p. 249 et suiv. — Pour les *Pastorales* voir l'accusation d'avidité lancée contre tous les propagateurs de

rituelle dans les églises une situation qui les mette à l'abri de la misère physique et qui leur permette de continuer leur œuvre. Dans la *Didachê* aussi les contributions sont volontaires, mais, au lieu d'être organisées d'après les précédents du régime gréco-romain des associations privées, elles sont conçues comme le succédané chrétien des prémices de la Loi mosaïque. Les deux conceptions ne tarderont pas à se rejoindre; elles dénotent, l'une et l'autre, une période de formation ecclésiastique. Saint Paul s'était borné à rappeler une parole du Christ: « Le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'évangile de vivre de l'évangile, » et à poser le principe général : « Que celui qui reçoit la parole ait en commun tous ses biens avec celui qui la lui fait entendre[1]. »

Les presbytres qui méritent le plus d'être récompensés sont « ceux qui travaillent par la parole et par l'enseignement ». Ceci encore nous rappelle la *Didachê*. Dans les communautés syro-palestiniennes les évêques et les diacres peuvent être appelés, eux aussi, à répandre la parole[2], à défaut d'apôtres ou de prophètes. De même dans les communautés helléniques d'Asie-Mineure les presbytres. La prédication et l'enseignement ne constituent pas leur fonction normale, traditionnelle. Ce ne sont que les plus zélés et les plus méritants qui s'y livrent. Les autres se bornent sans doute à occuper les places d'honneur, à prendre part aux délibérations communes. Ou plutôt ils se vouent à cet apostolat individuel et local que nous avons déjà reconnu comme l'œuvre particulière des *proïstamenoi* dans les églises pauliniennes et qui correspond à ce que l'on appelle aujourd'hui la cure d'âmes. Ainsi la prédication et l'enseignement sont pour les presbytres une nouveauté, une extension de leurs

fausses doctrines : *Tite*, I. 10, 11; cfr. *I Tim.*, VI. 10, 17, et l'insistance à réclamer le désintéressement des dignitaires chrétiens : *I Tim.*, III. 3, 8; *Tite*, I. 7.

1. *I Corinth.*, IX. 14; *Gal.*, VI. 6.

2. Voir plus haut, p. 257.

attributions primitives, un accaparement de l'activité exercée autrefois par les prophètes, les évangélistes, les *didaskaloi,* bref par tous ceux qui avaient les dons de l'inspiration, de l'édification ou de l'enseignement. Seulement, alors que l'auteur de la *Didaché* confère ces fonctions aux dignitaires locaux à défaut de prophètes ou d'instructeurs et se borne à réclamer pour les évêques et pour les diacres, qui édifient ou enseignent, une même déférence, le rédacteur des *Pastorales* encourage de toute son ardeur cette substitution de l'enseignement des presbytres à celui des *didaskaloi,* en vertu du principe traditionnaliste et ecclésiastique dont toute son œuvre est pénétrée. Mais on voit, par ces efforts mêmes, que ce n'est pas encore la règle. La liberté de l'enseignement est encore complète dans les églises auxquelles il s'adresse[1]. C'est justement pour combattre les conséquences funestes que cette liberté engendre, qu'il désire lui substituer l'enseignement des presbytres, fidèles gardiens de la tradition. A eux de fermer la bouche aux propagateurs d'erreurs. Et l'auteur des *Actes,* dans le Discours de Milet, se place exactement au même point de vue (xx. 29 et suiv.).

Les presbytres doivent être traités avec des égards particuliers. Il ne faut pas recevoir d'accusation contre eux, à moins qu'elle ne soit appuyée par deux ou trois témoins. C'est l'application, aux seuls presbytres, d'un vieux principe de la Loi mosaïque énoncé par l'apôtre Paul au profit de tous les chrétiens (*II Cor.*, XIII. 1). Mais, s'il y en a qui soient coupables de péché, il ne faut pas craindre de les accuser publiquement. Le rédacteur insiste sur cette recommandation. « Je t'adjure, fait-il dire à Paul, en présence de Dieu, » de Jésus-Christ et des anges d'élection, d'observer ces règles, sans prévention et sans faveurs » (*I Tim.,* v. 19-21). Il importe, en effet, de protéger le pouvoir presbytéral nais-

1. *I Tim.,* I. 6-7; IV. 1 et suiv.; VI. 3; *II Tim.*, II. 14 et suiv.; III. 6-7; *Tite*, I. 9-11.

sant contre les insinuations malveillantes de ses adversaires. S'il y a des griefs à faire valoir contre les presbytres, il faut s'en expliquer publiquement. Rien de plus fâcheux que les intrigues ourdies en sourdine contre les conducteurs de la communauté, les calomnies secrètes contre ceux qui doivent jouir de l'estime de tous. Quand les intéressés les connaissent il est parfois déjà trop tard pour les réfuter. La forme solennelle donnée par le rédacteur à cette exhortation ouvre un jour bien instructif sur les agitations et les luttes intestines, au milieu desquelles se débattaient les communautés helléniques, et sur les difficultés que rencontrait l'établissement d'un gouvernement ecclésiastique régulier.

Les honneurs et les avantages du presbytérat, d'une part, mais bien plus encore l'extrême gravité de la tâche que les *Pastorales* lui assignent, exigent que le recrutement soit entouré de toutes les garanties désirables. Si l'auteur de la *Didaché* est surtout préoccupé d'écarter les exploiteurs, le rédacteur des *Pastorales,* traitant la question au point de vue positif, insiste plutôt sur les qualités qu'il faut exiger des conducteurs de la communauté. « Ne confère à personne l'imposition des mains d'une façon précipitée, » est-il dit immédiatement après les recommandations que nous venons d'analyser. Il n'est pas douteux qu'il s'agisse ici de l'imposition des mains pour l'introduction d'un membre nouveau dans le corps presbytéral, et non de l'admission de simples néophytes ou de la réadmission de pénitents dans la communion de l'Église, comme on l'a prétendu[1]. Cela ressort

1. *I Tim.*, v. 22 : Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει, μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις· σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει. Cfr. H. von Soden dans le *Handcommentar zum N. T.*, III, p. 244. Pour les interprétations différentes voir Holtzmann, *Pastoralbriefe*, p. 355. L'hypothèse d'après laquelle il s'agirait ici de la réadmission des *lapsi*, soutenue par F. Chr. Baur et Ritschl, implique une déplorable confusion entre l'état des églises au début du second et au milieu du troisième siècle. Il s'agit bel et bien ici d'une consécration, mais il est évident qu'il ne faut pas y voir une

avec évidence du contexte. Après avoir parlé des égards qu'il faut avoir pour les presbytres et avoir demandé avec insistance à Timothée de se garder de toute prévention personnelle dans les affaires qui les concernent, le rédacteur passe tout naturellement à la recommandation connexe : « Ne leur impose pas les mains à la légère; fais bien attention avant d'installer quelqu'un en qualité de presbytre. » Et il complète sa pensée en ajoutant : « Ne trempe pas dans les péchés des autres; garde-toi pur[1] ; » c'est-à-dire évite non seulement les préventions personnelles, mais garde-toi aussi de pactiser, par des décisions précipitées, avec les erreurs et les péchés que les autres cherchent à propager. Les divers partis qui se disputaient l'empire des âmes devaient, là comme partout, avoir à cœur d'accaparer le pouvoir, c'est-à-dire dans l'espèce d'obtenir la majorité au conseil presbytéral. Et là comme partout les rivalités de parti doublées des ambitions personnelles devaient engendrer des brigues de toute nature. L'imposition des mains, d'ailleurs, dans les

ordination, au sens sacramentel de l'Église ultérieure, sous peine de se rendre coupable d'une confusion encore plus grave. — M. Holtzmann prétend que les recommandations relatives au presbytérat s'arrêtent au v. 21, puisque l'auteur a déjà suffisamment parlé des qualités exigibles des conducteurs des églises. Mais ici il ne s'agit pas de leurs qualités ; c'est à ceux qui les consacrent que la recommandation est adressée. Dans l'interprétation de M. H. le v. 22 est en l'air, sans lien avec ce qui précède ou ce qui suit. Tout se tient fort bien au contraire dans celle que nous avons adoptée.

1. Les mots : σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει semblent avoir provoqué la parenthèse du v. 23, qui ne peut être qu'une parenthèse explicative de ἁγνός, soit du fait même du rédacteur primitif, soit plutôt comme interpolation. La pureté n'implique pas l'ascétisme, notamment l'abstention complète du vin. La suite du raisonnement reprend au v. 23 ; il faut d'autant plus veiller à ne pas faire cause commune avec les péchés des autres, que souvent ces péchés ne sont pas faciles à reconnaître. En agissant avec précipitation on risque de confier le sort des communautés à des hommes qui, sous le couvert de la saine doctrine, répandent de funestes enseignements. — Combien tout cela est justement observé !

documents que nous étudions, est la forme régulière de consécration à un office religieux. Timothée, nous l'avons déjà vu, reçoit l'imposition des mains de Paul ou d'un conseil presbytéral en vue de la tâche qu'il doit accomplir; l'auteur des *Actes* ne manque pas de mentionner une imposition des mains au début de toutes les missions importantes dont il parle; dans le Discours de Milet c'est le Saint-Esprit qui a installé les presbytres d'Éphèse en qualité d'épiscopes; or, la forme normale de la transmission de l'esprit saint dans les *Actes* n'est autre que l'imposition des mains[1]. Enfin dans l'*Épître à Tite* (I. 5), celui-ci est positivement invité à instituer des presbytres dans les communautés naissantes de Crète, ce qui correspond exactement aux instructions adressées à Timothée dans le passage discuté.

On comprend qu'il faille de sérieuses investigations avant de procéder au choix des presbytres, quand on voit toutes les qualités que l'auteur leur demande. A deux reprises, dans l'*Épître à Tite* (I. 5-9) et dans la première *Épître à Timothée* (III. 1-7), il en donne une énumération détaillée. « Voici pourquoi je t'ai laissé en Crète, est-il dit à Tite ; » c'est pour que tu achèves ce qui manque (à l'œuvre) et que » tu établisses dans chaque ville des presbytres, comme je » te l'ai prescrit (v. 5), selon qu'il y aura quelqu'un de répu- » tation irréprochable, mari d'une seule femme[2], dont les

1. *I Tim.*, IV. 14; *II Tim.*, I. 6; *Actes*, VI. 6; IX. 17; XIII. 3; XIV. 23; XX. 28. — Sur l'imposition des mains dans les *Actes*, voir p. 51-52.

2. Μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, c'est-à-dire « ne s'étant marié qu'une fois ». Cfr. *I Tim.*, V. 9, où il est dit que pour être admise dans l'ordre des veuves la femme doit avoir été ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή. Il ne peut s'agir ici de polyandrie; de même dans le premier passage il ne s'agit pas de polygamie. S'il est dit (v. 14) que les jeunes veuves doivent se marier, c'est en application du principe paulinien qu'il vaut mieux se marier que de brûler. L'auteur redoute les écarts de conduite chez les jeunes veuves. D'ailleurs le mot χήρα dans ce passage ne signifie pas *veuve* au sens moderne du mot (voir plus bas le paragraphe spécial que nous leur con-

» enfants soient des fidèles qui ne soient pas accusés de » débauche et qui ne soient pas insubordonnés (v. 6). Car » il faut que l'évêque soit irréprochable, comme *intendant* » *de Dieu;* qu'il ne soit ni arrogant, ni colère, ni adonné au » vin, ni brutal, ni avide de gains illicites (v. 7); mais hospi- » talier, ami du bien, sage, juste, religieux, maître de lui- » même (v. 8), fidèlement attaché à la parole même de l'en- » seignement, afin qu'il soit capable à la fois de fortifier ses » auditeurs dans la doctrine salutaire et de confondre les » contradicteurs » (v. 9). — Dans le fragment parallèle à Timothée il n'est plus question des presbytres; l'évêque seul est mentionné, mais la ressemblance des deux passages est si étroite qu'il est impossible de les séparer. « Si quel- » qu'un ambitionne l'épiscopat, il désire faire une belle » œuvre (v. 1). Car il faut que l'évêque soit irrépréhensible, » mari d'une seule femme, maître de lui-même, sage, » décent, hospitalier, capable d'enseigner (v. 2), qu'il ne » soit pas adonné au vin, ni brutal, mais équitable, détourné » des luttes, désintéressé (v. 3), qu'il dirige bien sa propre » maison, maintenant ses enfants dans la soumission avec » une parfaite dignité (v. 4). — Comment, en effet, celui » qui ne sait pas diriger sa propre maison prendrait-il soin » de l'église de Dieu? (v. 5). — Il ne faut pas non plus qu'il » soit néophyte, de peur qu'il ne se monte la tête et ne » tombe sous la coupe du diable (v. 6), mais il faut que ceux » du dehors rendent de lui un bon témoignage, afin qu'il

sacrons). Les *Pastorales* ne condamnent pas absolument les secondes noces; elles valent mieux que l'inconduite, mais elles dénotent un état moral inférieur à celui du fidèle qui ne se remarie pas. Voilà pourquoi les évêques presbytres, diacres, veuves ne doivent avoir été mariés qu'une fois. Plus tard, les Montanistes appliqueront à tous les chrétiens ce même principe. — Ces mêmes épîtres montrent clairement que si les chrétiens pauliniens réprouvent les secondes noces, ils exigent au contraire que leurs conducteurs ecclésiastiques soient mariés et élèvent leurs enfants.

» ne soit pas exposé aux outrages et qu'il ne tombe pas dans » les filets du diable » (v. 7).

Dans les deux textes les mêmes exigences sont exprimées en termes identiques ou synonymes: elles sont de nature morale, comme il fallait s'y attendre de la part d'un adversaire des gnostiques. L'auteur ne mentionne aucune condition d'âge, de rang, de fortune, de science, de situation sociale. Il veut à la tête des églises des hommes vertueux et capables d'enseigner la saine doctrine, prêchant d'exemple et de parole. Il faut noter l'importance toute spéciale qu'il attache à la dignité de la vie de famille chez les conducteurs des églises; fort sagement il voit dans la bonne direction du foyer domestique la meilleure garantie d'une gestion fidèle des intérêts collectifs de la communauté. Cette hauteur de vue morale est d'autant plus digne d'attention, que l'énumération des vices contre lesquels il met expressément en garde ses lecteurs, trahit la composition très mélangée des communautés helléniques. On voit par la même occasion ce qu'il faut penser de la soi-disant institution apostolique du célibat des prêtres.

B

Les Épiscopes.

Le gros problème soulevé par les deux textes que nous venons de transcrire est celui des rapports entre les presbytres et les épiscopes. Dans l'*Épître à Tite*, l'auteur justifie la sévérité qui doit présider au choix des *presbytres* en énumérant les qualités qui doivent distinguer l'*épiscope*, et dans l'*Épître à Timothée* l'épiscopat seul est mentionné, alors que les conditions formulées sont exactement les mêmes que celles

énoncées dans l'autre lettre à propos de l'installation des presbytres. Presbytérat, épiscopat semblent être pour le rédacteur des termes synonymes et ce n'est pas là une confusion qui lui appartienne en propre, puisque nous la retrouvons dans le Discours de Milet, où l'auteur des *Actes*, (ch. xx), après avoir raconté au v. 17 que Paul fit venir d'Éphèse à Milet les *presbytres* de l'église, lui fait dire au v. 28: « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau, dans lequel le Saint-Esprit vous a établis comme *épiscopes*. » N'est-ce pas la preuve que dans l'organisation ecclésiastique primitive les fonctions des presbytres et des épiscopes se confondent?

Telle est, en effet, l'opinion la plus généralement répandue parmi les historiens indépendants de la tradition catholique. Mais on ne saurait se dissimuler qu'elle est un pis aller plutôt qu'une solution scientifique. La coexistence des deux dénominations dans ces documents, qui sont bien de même famille, mais non du même auteur, dénote qu'elles étaient généralement employées dans les églises helléniques. Il serait étrange alors qu'elles fussent purement et simplement synonymes. Pourquoi deux noms s'il n'y a qu'une seule fonction? L'hypothèse d'après laquelle il y aurait ici combinaison d'antécédents juifs et grecs dans les communautés chrétiennes, héritières à la fois des synagogues et des associations religieuses grecques, ne donne pas d'explication satisfaisante. La qualification de « presbytres », en effet, ne semble justement pas avoir été usuelle dans les synagogues juives de la Dispersion. Elle ne figure pas dans un document d'origine syro-palestinienne comme la *Didachê*. D'autre part, le terme ἐπίσκοπος ou son correspondant ἐπιμελητής a dans les sociétés grecques un sens bien déterminé qui n'est pas synonyme du presbytérat palestinien[1]. Quelques années plus tard, quand l'organisation ecclésiastique est déjà plus nette-

1. Voir plus haut, p. 108 et p. 152 et suiv.

ment dessinée, les deux noms désignent des fonctions bien distinctes. N'est-il pas vraisemblable que déjà dans les documents plus anciens leur emploi simultané n'est pas fortuit, mais qu'il a sa raison d'être dans une différence réelle d'attributions? C'est à ce point de vue qu'il convient d'étudier les textes.

Il faut observer tout d'abord que, dans la première *Épître à Timothée*, l'épiscope est étroitement associé aux diacres, comme dans la suscription de l'*Épître aux Philippiens* et comme dans la *Didaché*[1], mais, tandis que dans ces deux derniers documents le nom figure au pluriel, dans les *Pastorales* il ne paraît qu'au singulier. Chaque fois, il est vrai, la tournure de la phrase permet de supposer qu'il s'agit de la catégorie et non des individus: εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ· δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι, etc. (*I Tim.*, III. 1-2), et ἵνα... καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην, εἴ τις ἐστὶν ἀνέγκλητος... δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι, etc. (*Tite*, I. 5-7). L'incidente εἴ τις peut au besoin expliquer la transition du pluriel πρεσβυτέρους au singulier ἐπίσκοπον dans le dernier passage. On n'en garde pas moins l'impression que ce double emploi du singulier n'est pas l'effet du hasard. Pourquoi, en effet, le rédacteur de la première lettre aurait-il parlé de l'épiscope, en tant que catégorie, alors qu'il parle des diacres, des veuves, des presbytres, c'est-à-dire de tous les autres ordres de fidèles, en tant qu'individus, au pluriel? Le seul passage où πρεσβύτερος soit employé au singulier (v. 1) est justement celui où ce mot signifie « homme âgé » et non « presbytre » ! De plus, dans les deux passages le mot ἐπίσκοπος est précédé de l'article. Si l'auteur avait voulu dire: « Installe des presbytres offrant telles et telles garanties, parce que leurs fonctions épiscopales l'exigent, » il aurait été plus exact de dire : « car il faut qu'un évêque soit irrépréhensible, » etc., ou bien « que les évêques soient irrépréhen-

1. Voir plus haut, p. 259.

sibles », etc. Il faudrait de bonnes raisons pour contester l'interprétation naturelle d'après laquelle l'auteur ne connaît qu'un épiscope par communauté.

La seule que l'on puisse faire valoir, c'est le pluriel ἐπισκόπους du Discours de Milet, où Paul, s'adressant aux presbytres d'Éphèse, leur dit : προσέχετε... παντὶ τῷ ποιμνίῳ ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους (*Actes*, XX. 28). Il n'est pas probable, en effet, que l'auteur des *Actes* eût mis ce langage dans la bouche de l'apôtre, si l'église d'Éphèse, à l'époque où il écrit, n'avait eu qu'un seul épiscope. Aurait-il cédé à un scrupule d'historien ? Aurait-il eu le sentiment que, pour rendre acceptable l'origine vraiment paulinienne du discours librement composé par lui, il fallait mettre en scène une pluralité d'épiscopes, puisque du vivant de l'apôtre les fonctions épiscopales étaient réparties entre plusieurs membres ? Ce n'est pas impossible; mais il n'y a aucun moyen de le prouver. Il faut se garder d'attribuer trop d'habiletés aux écrivains de la littérature chrétienne primitive; ni eux ni leurs lecteurs n'avaient le sens historique et critique des lecteurs modernes; le plus souvent les anachronismes ne les gênent pas. On peut encore supposer que le récit du témoin oculaire, dont le rédacteur des *Actes* s'est servi dans cette partie de son ouvrage, parlait de presbytres et d'épiscopes au pluriel et que ces termes ont été simplement incorporés tels quels dans le discours attribué à l'apôtre[1]. Mais ce ne sont là que des suppositions en l'air. Le témoignage des *Actes*, tel que nous le possédons, doit être considéré comme attestant la pluralité des épiscopes dans l'église d'Éphèse à l'époque de sa rédaction, c'est-à-dire après l'an 80.

En résulte-t-il nécessairement qu'il en soit de même dans les *Pastorales ?* Celles-ci sont postérieures aux *Actes ;* le Dis-

1. Voir plus haut, p. 44 n. 1; p. 170 et suiv.; p. 269, n. 2. Le discours lui-même porte trop nettement le cachet personnel du rédacteur des *Actes* pour avoir le moindre droit à être considéré comme authentique.

cours de Milet est en quelque sorte le programme dont elles donnent le développement. Il n'est pas invraisemblable de supposer que dans l'intervalle entre les deux écrits l'épiscope unique ait été substitué à la pluralité des épiscopes, soit à Éphèse même, soit dans d'autres églises de l'Asie hellénique. Il faut bien que cette transition se soit opérée à un moment quelconque. Elle est certainement postérieure aux *Actes* et à la première *Épître de Pierre* dont nous allons nous occuper bientôt; elle est non moins certainement antérieure aux Épîtres d'Ignace d'Antioche. Quelle que soit l'opinion que l'on professe au sujet de l'authenticité de ces épîtres, il faut bien admettre que l'épiscopat monarchique, tel qu'il apparaît en Orient à partir du premier quart du second siècle, a dû avoir pour antécédent la simple substitution de l'unité épiscopale à la pluralité. Cet épiscopat monarchique, en effet, suppose que l'épiscope unique dans chaque communauté existe déjà depuis un certain temps; une première étape consiste à passer de la pluralité à l'unité d'épiscope; la seconde consiste dans la concentration des pouvoirs directeurs de la communauté entre les mains de cet évêque unique et nommé à vie. Ces changements ne se sont pas opérés tout d'un coup, en vertu d'un ordre parti de je ne sais quelle autorité supérieure collective, qui n'existait pas. Ils se sont faits peu à peu, non pas d'une manière uniforme, mais avec de grandes différences régionales et même locales. Il est possible que dans certaines communautés il y ait eu dès l'origine un épiscope unique[1]. Mais, à notre connaissance, les seules mentions d'épiscopes qui se trouvent dans les documents les plus anciens en comportent plusieurs par église. Le passage de la pluralité à l'unité semble donc avoir été un phénomène général qui s'est produit à des moments différents dans les diverses communautés. Dans les églises helléniques d'Asie-Mineure il a dû s'opérer, en général,

1. Voir plus haut, p. 163.

pendant la période qui s'écoule entre la rédaction des *Actes* et celle des *Épîtres d'Ignace,* c'est-à-dire justement à l'époque où les *Pastorales* furent écrites. Il n'y a donc aucune nécessité à conclure de la pluralité des épiscopes dans les *Actes* et dans la première *Épître de Pierre* à la pluralité des épiscopes dans les *Pastorales.*

Celles-ci, toutes pénétrées d'esprit ecclésiastique, insistent sur les qualités qui doivent distinguer les épiscopes, parce que le développement de l'autorité épiscopale est tout à fait dans la logique de leur système, et que, pour assurer à l'institution le prestige qu'elle doit acquérir, il est indispensable d'en confier les destinées à des hommes capables d'en tirer tout ce qu'elle peut donner. Il y a, certes, une grande distance entre l'épiscope des *Pastorales* et l'évêque des *Épîtres d'Ignace.* A y regarder de près, néanmoins, on constate que tous les éléments principaux de l'idéal épiscopal, tracé par Ignace avec l'exaltation qui le caractérise, se trouvent déjà en germes dans les Épîtres à Timothée et à Tite, où nous n'avons plus affaire à un illuminé, mais à un esprit sensé, posé, qui serre la réalité de près au lieu de se mouvoir dans le monde de ses rêves. Avant de tenter une explication de la manière dont la transition de la pluralité à l'unité épiscopale a pu s'opérer, d'après le témoignage des *Pastorales*, dans les communautés helléniques d'Asie-Mineure, essayons de dégager la mission qu'il assigne à l'épiscope.

L'analyse des qualités requises et des défauts les plus redoutés par l'auteur des *Pastorales* chez un épiscope[1], permet de reconnaître à peu près en quoi consistaient les fonctions épiscopales dans ces communautés. Il en est, comme de ne pas être adonné au vin, qui sont de simples exigences de la plus vulgaire morale chrétienne. Mais la plupart des recommandations énoncées visent expressément

1. Voir plus haut, p. 297 et 298.

l'office épiscopal, notamment celles qui concernent le désintéressement, la douceur dans les relations avec les fidèles et l'assimilation de la direction de l'église à celle de la famille. Il est très frappant que les plus anciens textes soient si bien d'accord pour réclamer des épiscopes, avant tout, le désintéressement en matière d'argent. Dans la *Didaché*, il est recommandé de choisir comme épiscopes et comme diacres des hommes ἀφιλαργύρους, c'est-à-dire qui ne soient pas avides d'argent[1]. Dans la première *Épître de Pierre*, nous verrons qu'il est recommandé aux πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες d'exercer leurs fonctions μὴ αἰσχροκερδῶς. Les deux mêmes termes reparaissent dans les *Pastorales*[2], et dans le Discours de Milet il est rappelé aux presbytres établis par le Saint-Esprit comme épiscopes, que l'apôtre Paul ne recherchait ni l'or ni l'argent[3]. Une pareille insistance est significative; il ne s'agit pas seulement ici d'écarter les chrétiens avides d'avoir une part des offrandes communes en qualité de magistrats de l'association, une de ces sportules de presbytres dont nous avons parlé plus haut. Il est évident que les fonctions spéciales des épiscopes, comme celles des diacres[4], les exposaient plus que d'autres à la tentation de s'enrichir d'une manière malhonnête, aux dépens de la communauté. Par conséquent, c'étaient les épiscopes qui devaient avoir la direction des fonds, l'administration financière des églises; ce n'étaient pas les diacres, en effet, puisqu'ils n'étaient chargés que des services matériels et de la distribution ou de la récolte des offrandes. Si minimes que fussent les ressources de ces petites communautés chrétiennes, dont il ne faut s'exagérer ni les proportions ni la puissance, il devait néanmoins y avoir des recettes et des

1. Voir plus haut, p. 254.
2. *I Tim.*, III. 3, 8; *Tite*, I. 7.
3. *Actes*, XX. 33.
4. *I Tim.*, III. 8.

dépenses collectives. Le système des offrandes que nous avons étudié en parlant des presbytres[1], nécessitait une organisation ecclésiastique chargée de les recevoir et de les répartir aux ayants droit. Quelles que soient les infirmités morales et théologiques dont les *Pastorales* trahissent les ravages dans les églises helléniques d'Asie-Mineure, il y régnait certainement une grande charité et une solidarité intense. L'auteur des lettres aux églises d'Asie, dans l'*Apocalypse*, ne peut-il pas reprocher à la communauté de Laodicée d'avoir une trop grande confiance dans les biens qu'elle a acquis et d'oublier sa pauvreté spirituelle dans les tranquilles jouissances de sa richesse matérielle[2]?

L'épiscope des *Pastorales* est ainsi l'administrateur financier de son église, non pas peut-être le trésorier, — nous inclinerions à penser que cette fonction plutôt d'ordre matériel incombait à un diacre, — mais le personnage responsable de la gestion des biens communs, celui qui doit veiller à ce que toutes les recettes et les dépenses, en argent ou en nature, se fassent régulièrement, suivant les statuts de l'association et les décisions de la communauté. Il est, suivant l'expression même de l'*Épître à Tite*, θεοῦ οἰκονόμος, l'économe, l'intendant de la communauté, ou plutôt l'*intendant de Dieu*, puisque c'est de Dieu que viennent tous les biens dont il a la gestion et que la société qu'il administre est la société des enfants de Dieu. En vérité, ne sommes-nous pas sur la route de l'épiscopat selon Ignace d'Antioche?

En tous cas nous avons bien affaire ici au développement de ce qui nous est apparu comme les fonctions propres aux épiscopes des premières communautés pauliniennes d'après toutes les analogies du régime des associations grecques[3]: le contrôle administratif et financier. Mais ce contrôle ne porte

1. Voir ci-dessus, p. 290.
2. *Apoc.*, III. 17 et suiv.
3. Voir plus haut, p. 152 à 162 et p. 178.

pas seulement sur les finances ou les biens matériels de l'église. Il porte encore sur l'exécution des décisions, sur l'observance des règles statutaires ou autres qui président à la vie collective et, pour tout dire en un mot, sur le respect de la *tradition établie*. De là une autre série de recommandations aux épiscopes qui se retrouve également dans les divers documents déjà consultés. D'après la *Didaché*, les épiscopes doivent être πραεῖς, doux; d'après *I Pierre* ils doivent agir μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως, sans user de violence, mais en recourant à la persuasion; d'après *I Timothée* l'épiscope doit être maître de lui-même (νηφάλιος), équitable, détourné des luttes; il ne doit pas s'enfler d'orgueil (τυφωθείς, III. 6); d'après l'*Épître à Tite*, il ne doit pas être arrogant, ni colère, ni brutal, mais maître de lui-même (ἐγκρατῆ, I. 8). Son autorité doit être paternelle : comment celui qui ne sait pas diriger sa propre maison pourrait-il prendre soin de l'église de Dieu (πῶς ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται)?

C'est que ce contrôle moral, ces fonctions de censeur, cette mission de gardien de la règle ou de la tradition devaient être bien autrement difficiles que le contrôle administratif ou financier proprement dit. Voilà où il fallait déployer à la fois beaucoup de fermeté et beaucoup de souplesse, veiller à la conservation des principes constitutifs de l'association dans les petits incidents de tous les jours, sans se laisser aller à un autoritarisme que les mœurs chrétiennes ne comportaient pas encore! Une pareille tâche était particulièrement délicate dans des communautés encore à l'état de devenir, où tant de doctrines, de principes, de tendances hétérogènes se disputaient l'empire des âmes. Dans les associations religieuses païennes il y avait un rituel à faire observer, des sacrifices à pourvoir ou à contrôler, des cérémonies imposées par legs ou donations à faire exécuter, bref le contrôle y portait avant tout sur l'exécution matérielle des pratiques statutaires ou votées par l'assemblée et sur l'attribution régulière des recettes aux

usages auxquels elles devaient être affectées. S'il y avait dans les synagogues juives de la Dispersion un personnage chargé de fonctions analogues, — ce que nous ne savons pas, — il avait, lui aussi, une règle légale bien établie, indiscutable et indiscutée, à faire observer et des livres sacrés faisant autorité. Mais dans les premières églises chrétiennes, de rituel, il n'y en avait pas ou presque pas. L'élément cérémoniel était à peu près nul. Toute l'activité sociale était presque exclusivement d'ordre spirituel. L'administration financière elle-même était avant tout une gestion d'assistance mutuelle, une organisation de charité et de solidarité. Les statuts qu'il s'agissait de faire observer n'étaient encore inscrits dans aucune loi, tout au moins dans aucune loi universellement reconnue, et les principes constitutifs de la société n'étaient encore consignés dans aucun livre souverain. Et néanmoins, de la fermentation des doctrines et des inspirations que la liberté de l'enseignement ou les prétentions des révélateurs de vérités surnaturelles jetaient sans cesse pêle-mêle dans les communautés, surgissaient à chaque instant des conflits qui n'affectaient pas seulement les croyances, mais encore la manière de vivre, les pratiques d'un chacun. L'un mangeait des viandes sacrifiées aux idoles, tandis que l'autre considérait une pareille action comme une abomination; l'un déclarait purs tous les actes accomplis avec des intentions pures et tombait ainsi dans la licence, tandis que l'autre se livrait à l'ascétisme. L'un prêchait toute sorte de moyens commodes de purification qu'un autre déclarait absolument illusoires et propres à livrer pour toujours à Satan ceux qui en usaient. Comment se reconnaître au milieu de toutes ces contradictions qui ne demeuraient pas seulement dans le domaine de la spéculation, mais qui se traduisaient dans la vie pratique, quotidienne, par d'incessants conflits ?

C'est ici que l'on comprend quel rôle attribuent à l'épiscope, au censeur, chargé de veiller à l'application des

principes constitutifs de la communauté, des hommes qui ne voient de salut pour les chrétientés que dans la fidélité à la saine doctrine, au dépôt sacré, à la tradition dite apostolique en voie de formation. L'épiscope pour eux devient, en vertu même de ses fonctions, le gardien de cette tradition, chargé de veiller à son application. La liberté d'enseignement existe encore sans doute; mais il importe que la « saine doctrine », celle que l'on peut considérer comme constitutionnelle, celle qui a présidé à la naissance de l'association, soit défendue par ceux qui ont mission de la faire appliquer. Voilà le point essentiel. Ce qui a fait la prépondérance de l'évêque, ce n'est pas seulement qu'il a été dès l'origine l'*administrateur financier* et que dans toute société celui qui tient les cordons de la bourse est un homme puissant; c'est encore et je dirais volontiers surtout que dès le début il a été le *gardien de la discipline.* Voilà pourquoi le premier document chrétien où nous voyons s'affirmer une orthodoxie, une tradition à faire respecter dans la pratique comme vérité absolue, est aussi le premier document où le rôle de l'épiscope soit mis au premier plan. Il y est appelé à gouverner l'église de Dieu (ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελεῖσθαι), comme un père de famille dirige sa maison.

Que l'épiscope doive être attaché lui-même à la saine doctrine, cela va de soi. On le veut ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου (*Tite*, I. 9) et διδακτικός (*I Tim.*, III. 2). En Asie comme en Syrie, par conséquent, les épiscopes, à l'époque des *Pastorales*, ont joint à leurs fonctions administratives l'enseignement par la parole. Cela était inévitable. Pour faire respecter la discipline traditionnelle il faut bien être en état de réfuter, voire même de confondre les fauteurs de mauvaises doctrines. Aussi l'*Épître à Tite* justifie-t-elle les exigences à cet égard en déclarant que l'épiscope doit pouvoir non seulement fortifier ses auditeurs dans la saine doctrine, mais encore réduire au silence ses contradicteurs. Il doit leur fermer la bouche (οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν)

comme à des êtres malfaisants qui jettent le trouble dans les maisons et enseignent des choses indues par intérêt personnel. Dès le commencement du second siècle, le plus ancien patron du pouvoir épiscopal avait déjà découvert que le moyen le plus pratique de faire prévaloir la saine doctrine, c'est d'obliger ses adversaires au silence.

C'est ainsi que toutes les racines de l'autorité épiscopale ont poussé dans le sol, que l'apôtre Paul avait si profondément labouré pour y faire lever les semences de liberté religieuse et d'individualisme[1] qu'il semait à pleines mains. L'histoire nous apprend par d'autres exemples que trop souvent ceux-là deviennent les pires autoritaires qui doivent le meilleur de leurs convictions religieuses, morales ou sociales, à une affirmation héroïque des droits imprescriptibles de la conscience individuelle[2]. Pour sauver leur

1. J'entends ici par « individualisme » l'indépendance à l'égard des institutions et des enseignements du passé, à l'égard des autorités humaines, et l'assurance que la conscience individuelle ne relève que de Dieu seul. Pour Paul, comme pour les réformateurs du XVIe siècle, la souveraineté de la conscience individuelle est l'équivalent de la dépendance absolue de l'individu à l'égard de Dieu.

2. Le même phénomène s'est produit à la Réformation et au cours de la Révolution française. Pour protéger la doctrine de Luther ou de Calvin contre les empiétements d'autres enseignements, tout aussi autorisés et issus du même principe, les disciples des réformateurs n'ont pas hésité à recourir aux plus détestables abus de l'autoritarisme. Pour défendre « la liberté, l'égalité et la fraternité » des citoyens français, les diverses factions de la Révolution se sont envoyées réciproquement à l'échafaud. On sait qu'il n'y a pas de pires autoritaires que certains radicaux ayant toujours le mot de « liberté » à la bouche. Certains protestants, tout en se targuant à chaque instant de la « glorieuse liberté de la Réforme », rendraient des points aux Jésuites en fait d'intolérance. Mais la grandeur des causes fondées sur la souveraineté de la conscience individuelle, c'est que le principe libéral qui est leur raison d'être fournit spontanément le correctif nécessaire aux abus des défenseurs qui les compromettent. Voilà pourquoi les excès d'autorité commis par les défenseurs d'une cause libérale sont toujours moins dangereux que ceux

tradition nouvelle, ils sacrifient le principe qui lui a permis de naître[1]. Le salut de ce qui restait de l'évangile paulinien dans le débordement des doctrines de toute sorte parut aux disciples dégénérés, moins croyants que leur maître à la puissance intrinsèque de la vérité, exiger l'établissement d'une ferme autorité ecclésiastique.

A cette évolution au sein des églises pauliniennes en correspond une autre non moins importante pour les destinées de l'épiscopat. Tandis que dans les premières communautés fondées par l'apôtre, le Saint-Esprit n'inspire que les charismes spirituels de la prophétie, de l'enseignement, des guérisons merveilleuses, etc., dans les églises de la fin du premier siècle le même Saint-Esprit établit des épiscopes (*Actes*, xx. 28). Le caractère sacré a passé du talent à la fonction ecclésiastique, à mesure que les dignitaires de la communauté tendent à substituer leur autorité à celle des individualités qui ne se réclament que de leur inspiration individuelle. Dans ces petites associations accoutumées à se considérer comme des groupes d'élus gouvernés directement par Dieu, on faisait remonter très libéralement au Saint-Esprit tout ce qui contribuait au bien de la communauté; à partir du moment où l'organisation ecclésiastique, à peine ébauchée du vivant de l'apôtre, prit un certain développement, on en vint aisément à considérer les magistrats chargés de veiller aux destinées communes comme des organes de ce même esprit divin. Cette conviction se répandit tout particulièrement, lorsque les épiscopes apparurent aux hommes de gouvernement comme les défenseurs attitrés de la tradition, c'est-à-dire comme les gardiens des révélations authentiques de l'Esprit-Saint, consacrées par

des adeptes du principe d'autorité. Ceux-ci sont conséquents avec eux-mêmes; les autres se mettent en contradiction avec leur principe et la logique ne tarde pas à se venger de leurs offenses.

1. Voir plus haut, p. 200 et suiv., p. 273 à 275, 281 et suiv.

l'expérience, contre les doctrines et les pratiques disciplinaires nouvelles, qui avaient beau se réclamer, elles aussi, du Saint-Esprit, mais qui ne devaient être que des inspirations du diable[1], puisque le Saint-Esprit ne peut pas enseigner un jour le contraire de ce qu'il a enseigné la veille. Ainsi les évêques, qui sont déjà Θεοῦ οἰκόνομος, ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελητής (*I Tim.*, III. 5), sont aussi déjà les organes du Saint-Esprit! En vérité, Ignace d'Antioche n'aura plus qu'à broder sur le canevas des *Actes* et des *Pastorales* pour écrire ses fameuses lettres.

Il est encore un dernier point qu'il importe de relever dans la caractéristique de l'épiscope parfait selon l'auteur des *Pastorales ;* c'est la grande importance qu'il accorde à la bonne réputation de l'épiscope aux yeux des gens du dehors. Non seulement celui-ci doit être ἀνέγκλητος (*Tite*, I. 7), ἀνεπίληπτος (*I Tim.*, III. 2), mais encore il faut que ceux du dehors rendent bon témoignage de lui, de peur qu'il ne soit exposé aux outrages ou qu'il ne tombe dans les pièges du diable : δεῖ δὲ αὐτὸν καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, etc. (*ibid.*, 7). L'épiscope apparaît ici comme celui qui, aux yeux des païens, est en quelque sorte la personnification de la communauté. On est d'accord pour reconnaître qu'il en fut ainsi plus tard; les *Pastorales* témoignent que cet état de choses remonte jusqu'au début du second siècle. Par les gens du dehors il faut évidemment entendre les païens. Ceux-ci, en effet, devaient surtout connaître des associations chrétiennes le personnage qui gérait l'administration matérielle de la communauté, l'activité spirituelle des autres leur échappant ou leur paraissant inintelligible. Pour la bonne gestion de ces intérêts matériels eux-mêmes il importait que l'épiscope fût honorablement connu des païens, qu'il ne fût pas sous le coup de quelque poursuite, et, bien plus encore, que par son honorabilité personnelle il fût à l'abri des mesures de

1. *II Tim.*, II. 26.

police que l'autorité civile pouvait prendre inopinément à l'égard de l'administrateur d'un collège illicite, soumis au régime du bon plaisir des autorités. Il est fort probable que ces considérations d'ordre politique pesèrent souvent d'un grand poids pour décider du choix des épiscopes, d'autant qu'il ne devait pas y avoir dans la plupart des communautés un grand nombre d'hommes offrant assez de surface pour répondre à toutes les exigences de l'épiscopat. En tous cas nous voyons ici encore une fois dans les *Pastorales* la genèse d'un des éléments les plus importants de l'épiscopat ignatien, savoir la représentation de la communauté en la personne de son évêque dans ses relations avec ceux du dehors.

C

Presbytres et épiscopes. Leurs rapports mutuels et leurs relations avec la communauté.

Il y a ainsi une distinction très sensible entre les fonctions de l'épiscope et celles des presbytres, quoiqu'elles se touchent ou se rejoignent sur bien des points. Les presbytres forment le conseil de la communauté, constituent son gouvernement; ils ont pour mission principale la cure d'âmes, c'est-à-dire une fonction toute morale et religieuse. Les épiscopes, au contraire, dirigent l'administration matérielle, inspectent le fonctionnement général de la société, veillent à l'application des statuts et règlements et sont amenés par leurs occupations mêmes à représenter la communauté dans ses relations avec le monde extérieur ; ils ont une fonction avant tout administrative et disciplinaire. Ces différences sont assez tranchées pour qu'il ne soit pas permis d'identifier les presbytres et les épiscopes. L'interprétation formelle,

grammaticalement la plus simple, des deux passages où les *Pastorales* traitent de l'épiscope est confirmée par l'analyse de leur contenu essentiel.

L'attribution commune la plus importante par laquelle ils semblent se confondre est justement celle qui n'est primitive ni pour les uns ni pour les autres : c'est l'enseignement, le κοπιᾶν ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, la fonction originellement réservée, non aux dignitaires ou magistrats de la communauté, mais aux inspirés, à ceux qui ont reçu de Dieu et du Christ un χάρισμα, les *prophètes* et les *didaskaloi*. Par la force même des choses il était inévitable que ces attributions, capitales dans une société exclusivement consacrée à la vie spirituelle, fussent accaparées par les dignitaires de chaque église, aussitôt que l'organisation ecclésiastique commencerait à prendre une certaine consistance, soit que les prophètes ou les instructeurs charismatiques fissent défaut (comme dans les communautés plus tranquilles et plus retirées visées par la *Didaché*), soit qu'ils fussent au contraire trop nombreux, trop puissants, et que leur individualisme envahissant rendit impossible la constitution d'un gouvernement régulier. Comme membres du conseil directeur de la communauté, les presbytres devaient être amenés à entrer en lutte avec les docteurs ou prophètes dont l'enseignement allait à fin contraire des tendances presbytérales ; comme conseillers et médecins des âmes, ils devaient se heurter à chaque instant à ces propagateurs de doctrines funestes « qui s'insinuaient dans les maisons et s'emparaient de l'esprit des petites femmes chargées de péchés », et il était naturel qu'ils fussent portés à ne pas les combattre seulement par l'action personnelle et privée auprès des membres de l'église exposés à se laisser séduire, mais encore à les attaquer dans les assemblées par des exhortations collectives, des discours et des prédications. D'autre part, en leur qualité d'inspecteurs de la discipline, les épiscopes n'étaient pas moins exposés à rencontrer l'opposition des fauteurs de doctrines dangereuses,

en sorte que le devoir de les réfuter s'imposait à eux également, surtout lorsque les doctrines propagées entraînaient des pratiques contraires à la discipline admise par le conseil de la communauté.

Que l'activité didactique des presbytres et des épiscopes soit une extension de leurs attributions primitives, cela n'est pas douteux. Ce qui est plus sujet à caution, c'est la nuance qu'il est peut-être possible d'établir entre l'enseignement des presbytres et celui des évêques. Est-ce trop presser la lettre des textes, de conclure du fait que les presbytres sont invités à κοπιᾶν ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, tandis que les épiscopes doivent être διδακτικοί pour fermer la bouche à l'adversaire, que l'enseignement ou la prédication presbytérale devaient être exercés d'une façon plus suivie et plus régulière, comme une véritable instruction religieuse normale, tandis que les instructions épiscopales auraient eu davantage le caractère exceptionnel d'une intervention disciplinaire et déjà quelque peu d'un mandement? Nous ne donnons cette observation que pour une hypothèse vraisemblable, mais indémontrable dans l'état actuel de nos connaissances.

L'assimilation généralement pratiquée par les historiens ecclésiastiques indépendants entre les presbytres et les épiscopes des premières communautés chrétiennes, nous a obligé à insister dans l'analyse détaillée des textes, avant tout sur la distinction originelle des fonctions épiscopales et presbytérales dans les églises helléniques. Il convient toutefois de ne pas aller trop loin dans cette voie et, sous prétexte de corriger une erreur, de ne pas tomber dans l'erreur opposée. L'épiscopat et le presbytérat sont deux institutions différentes, dès les premiers temps de l'Église chrétienne, mais dans les communautés helléniques tout au moins ils sont aussi dès le début dans le plus étroit rapport. Cela ressort clairement des passages que nous avons étudiés [1]. Ce sont

1. Voir plus haut, p. 297 à 300.

des presbytres que le Saint-Esprit a installés comme épiscopes à Éphèse. Pour que l'épiscope ait les qualités requises, l'*Épître à Tite* commence par exiger que les presbytres soient irréprochables. Les fonctions des uns et des autres tendent à se confondre en se développant. Comment concilier ces données d'apparence contradictoire? Sous peine de nous perdre dans les détails de l'analyse, il faut dès à présent énoncer la solution la plus simple du problème, quitte à en reprendre les éléments et à en chercher la confirmation générale dans l'étude des documents, tels que l'*Épître de Clément* et l'*Épître de Polycarpe,* dont il sera parlé plus loin.

Si nous étions renseignés sur le mode de nomination des presbytres et des épiscopes, la question serait extrêmement simplifiée. Malheureusement c'est là le côté obscur par excellence de notre sujet. Comment devient-on presbytre ou épiscope? Dans les communautés syro-palestiniennes la *Didaché* atteste que les épiscopes sont élus par la communauté[1]. Il est probable qu'il en était de même dans les églises helléniques auxquelles s'adressent les *Pastorales* et les *Actes,* mais il n'y en a pas de preuve positive, ces épîtres passant sous silence de parti pris les droits des communautés pour faire valoir l'autorité des dignitaires. Cependant, comme plus tard, à une époque où le pouvoir épiscopal a pris un bien plus grand développement, on constate encore pendant bien des siècles que l'évêque est nommé, soit directement par le peuple chrétien, soit par les clercs avec ratification par l'assemblée populaire, il y a tout lieu de penser que dans ces temps reculés la participation de la communauté à l'élection épiscopale était au moins aussi active. En ces matières, l'évolution s'est faite dans le sens d'une diminution constante des droits populaires au profit du clergé; rien ne justifie la supposition qu'il y ait eu tout d'abord une

1. Voir plus haut, p. 254.

évolution en sens contraire et que les droits populaires reconnus au IIIe siècle, par exemple, par un épiscopaliste tel que saint Cyprien, aient été une modification en sens démocratique des institutions primitives. D'ailleurs les analogies fournies par les témoignages de la *Didaché*, de l'*Épître de Clément* et de la *Lettre de Polycarpe* confirment ce point de vue.

De quelle façon le peuple chrétien choisissait-il les épiscopes? Ici encore il faut procéder par supposition, et l'hypothèse la plus naturelle, c'est que dans les communautés helléniques on se conformait aux habitudes fortement enracinées chez toutes les associations privées du monde gréco-romain. L'assemblée plénière était invitée à ratifier ou à repousser les candidatures qui lui étaient proposées. Était-ce par un vote individuel suivi du décompte des voix ? Était-ce à mains levées et par acclamation? Il semble qu'il y avait sous ce rapport de grandes différences entre les associations comme entre les institutions municipales dont les collèges grecs et romains reproduisaient tous plus ou moins fidèlement les rouages principaux. Tantôt les droits de l'assemblée plénière s'exerçaient sans aucune restriction; tantôt, au contraire, elle n'était guère appelée qu'à se prononcer par oui ou par non sur les propositions que lui soumettait son conseil directeur[1]. L'étude des épîtres pauliniennes nous a montré

1. M. Foucart (*Des Associations religieuses chez les Grecs*, p. 16-17) montre par l'étude des inscriptions que dans les thiases et les éranes chaque membre de l'assemblée pouvait prendre la parole et proposer une résolution, mais qu'il devait en général la rédiger par écrit et la soumettre par avance aux magistrats qui l'inscrivaient à l'ordre du jour. M. Foucart estime même que les magistrats et le président avaient le droit d'écarter une proposition illégale en refusant de la mettre à l'ordre du jour. — Cfr. Liebenam (*Zur Gesch. u. Org. d. Rœmischen Vereinswesens*, p. 199): les élections avaient lieu dans l'assemblée par le suffrage universel. — L'analogie de l'organisation des thiases, éranes, collèges avec les institutions municipales est généralement reconnue; or, ici, dans les petites républiques grecques, l'étendue des droits popu-

que dans les premières églises chrétiennes la souveraineté populaire était illimitée, et même plus tard il ne manque pas d'exemples d'élections épiscopales qui sont en quelque sorte imposées aux clercs par une poussée irrésistible de l'opinion populaire[1]. Mais, dans la pratique, il est bien clair que, même si le droit de proposition était reconnu à tout membre de la communauté, c'était le conseil directeur de l'association, c'est-à-dire le conseil des presbytres, qui, en fait, préparait l'élection, proposait les candidats et ne laissait guère au peuple chrétien que la possibilité de ratifier ses propositions, à moins qu'il n'y eût quelque gros grief d'opposition à faire valoir.

Nous pouvons donc admettre en toute sécurité que dans la plupart des cas les presbytres décidaient de l'élection des

laires variait suivant que la constitution était plus ou moins démocratique ; mais, même dans les systèmes les plus démocratiques, c'est ordinairement le conseil qui convoque l'assemblée et qui prépare les lois et décrets (cfr. art. *Ecclesia* de M. Glotz, dans le *Dict. des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, 14e fasc., p. 511 et suiv.). Pour ce qui concerne la synagogue juive, voir plus haut, p. 81. — Voir plus bas les renseignements fournis par l'*Épître de Clément aux Corinthiens*, XLIV. 2; les ἐπίσκοποι κατασταθέντες ὑπ' ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης.

1. P. ex. l'élection de saint Cyprien à Carthage; cfr. *Vita Cypriani*, ch. V : « Injudicio Dei et plebis favore ad officium sacerdotii et episcopatus » gradum adhuc neophytus et, ut putabatur, novellus electus est, » dont il faut rapprocher *Epistola* 43, § 1, où Cyprien parle de la « malignitas » et de la « perfidia » des presbytres « conjurationis suæ memores et » antiqua illa contra episcopatum meum, immo contra suffragium » vestrum et Dei judicium, venena retinentes ». Voir aussi l'élection de l'évêque de Rome Fabien, ἐφ' ᾧ τὸν πάντα λαὸν ὥσπερ ὑφ' ἑνὸς πνεύματος θείου κινηθέντα ὁμόσε προθυμίᾳ πάσῃ καὶ μιᾷ ψυχῇ ἄξιον ἐπιβοῆσαι. Une colombe, qui était venue se poser sur sa tête, le désigna au peuple comme le candidat du Saint-Esprit, alors que personne jusqu'alors ne songeait à lui (Eusèbe, *H.E.*, VI. 29). Quelle que soit la valeur historique de l'incident, l'élection de Fabien passait pour avoir été subitement inspirée à la communauté réunie pour choisir un évêque.

épiscopes. Est-il téméraire d'en conclure qu'ils devaient le plus souvent aussi réserver les importantes fonctions épiscopales à quelques-uns des leurs? N'est-il pas vraisemblable que les épiscopes, fussent-ils ou non issus du collège presbytéral, devaient en faire partie pendant l'exercice de leur magistrature? On comprend que dans ces conditions il soit difficile de reconnaître toujours clairement dans les rares documents dont nous disposons, la distinction entre les fonctions épiscopales et les fonctions presbytérales, mais l'on s'explique ainsi comment il se fait que la valeur des épiscopes dépende de celle des presbytres, puisque ce sont ces derniers qui, en réalité, les choisissent.

Les épiscopes étaient-ils nommés à vie ou pour un temps déterminé? Les *Épîtres pastorales* n'offrent aucun moyen de résoudre cette question, et les analogies des associations religieuses païennes ou des synagogues de la Dispersion peuvent être invoquées dans un sens comme dans l'autre. Les Épîtres de Clément Romain et de Polycarpe jetteront peut-être quelque jour sur ce point obscur. Mais ce qui ressort bien clairement, par contre, de toutes les considérations précédentes, c'est que les épiscopes, au lieu d'être la source d'où émanait le pouvoir des presbytres, dérivent au contraire primitivement leur autorité de la souveraineté populaire par l'intermédiaire des presbytres. A cet égard la vérité historique et la tradition catholique sont en complet désaccord[1].

1. Dans les collèges romains il y avait des dignitaires temporaires et d'autres nommés à vie ; cfr. Mommsen, *De Collegiis et Sodaliciis, Romanorum* (1843), p. 106. La notion de *hiérarchie* ne s'est développée que peu à peu dans les anciennes églises chrétiennes. M. Foucart (*Assoc. rel.*, p. 32-33) observe que dans les éranes et les thiases il n'y a aucune hiérarchie dans les charges. Il y en a, sans doute, de plus importantes ou de plus honorables les unes que les autres, mais elles relèvent toutes directement de l'assemblée et sont indépendantes l'une de l'autre. Dans les collèges latins on constate une échelle de dignités plus nettement

Dans les associations religieuses du monde gréco-romain, les seules où nous trouvions une charge correspondante à celle des épiscopes, les épimélètes étaient presque toujours plusieurs. Dans ces petites démocraties soupçonneuses on ne croyait pas pouvoir trop multiplier les précautions pour prévenir ou réprimer les abus de pouvoir des dignitaires. Confier la charge du contrôle financier ou administratif à un seul inspecteur leur eût paru une grande imprudence; qui donc aurait contrôlé le contrôleur? L'existence d'une pluralité d'épiscopes dans les premières communautés est conforme à tous les précédents familiers aux chrétiens du temps. Cette pluralité n'était cependant pas obligatoire. Comment et pourquoi a-t-elle partout été remplacée, peu à peu, par l'unité épiscopale[1]? La cause en doit être cherchée dans ce qui distingue justement l'épiscopat chrétien des institutions similaires qui lui ont servi de premier modèle. L'administration financière, la gestion des biens matériels de la communauté, pouvaient aisément être réparties entre plusieurs individualités; mais la garde de la tradition, le soin de veiller à ce que la discipline ne s'écarte pas des règles fondamentales constituant la charte spirituelle de la communauté, voilà qui comporte moins bien le partage de l'autorité entre plusieurs personnes, surtout dans des églises travaillées comme celles d'Asie-Mineure par toute sorte de doctrines subversives. De même que plus tard le besoin de

établie, une hiérarchie au point de vue honorifique, alors même que les fonctions sont indépendantes les unes à l'égard des autres et ne relèvent que de l'assemblée plénière (cfr. Liebenam, *Rœm. Vereinsw.*, p. 201). C'est aussi sous cette forme que la hiérarchie s'introduisit dans les églises chrétiennes. La notion de l'égalité, en droit, des presbytres et des évêques y a persisté très longtemps, alors même que les évêques, comme détenteurs du pouvoir disciplinaire, exerçaient en fait leur autorité jusque sur les presbytres; mais de très bonne heure l'évêque a été reconnu comme le *primus inter pares* au point de vue honorifique.

1. On verra plus loin qu'en Occident notamment cette substitution fut assez tardive.

fixer une tradition unique pour toutes les églises amènera la chrétienté à reconnaître la suprématie de certains évêques patriarcaux et finalement d'un seul évêque sur les autres, de même le souci de dégager le véritable enseignement chrétien, la doctrine authentiquement transmise par le Christ et par les apôtres, de toutes les spéculations qui tendaient à s'y substituer, a amené chaque communauté primitive à concentrer entre les mains d'un seul individu la mission de représenter cette tradition authentique. Ici la pluralité des épiscopes ne pouvait être qu'une cause de troubles ou d'erreurs. Le contrôle à exercer sur l'épiscope lui-même, s'il était nécessaire, pouvait être pratiqué soit par les presbytres, soit par l'assemblée même des chrétiens; mais l'unité de tradition dans la communauté entraînait l'unité du dignitaire chargé de la représenter et d'en assurer le respect. Les mêmes causes ont produit les mêmes effets durant tout le cours de l'histoire épiscopale. La preuve que telle a bien été la genèse de l'épiscopat uninominal, c'est qu'il fait son apparition dans les documents où l'effroi à l'égard des doctrines subversives, l'appel passionné à la fidélité envers la saine doctrine ou la tradition certifiée, se donnent aussi pour la première fois libre cours, dans les *Épîtres pastorales*, dans les *Épîtres d'Ignace*. La lettre de Clément Romain aux Corinthiens, inspirée d'un même esprit, ne conclut pas encore, il est vrai, à l'unité épiscopale, mais elle insiste avec une singulière énergie sur la soumission à des épiscopes permanents, élevés au-dessus des fluctuations de l'assemblée[1]; elle est sur la voie qui conduit l'Orient d'abord, l'Occident ensuite, à l'épiscopat uninominal.

Une autre raison qui poussa les églises à substituer à la pluralité l'unité épiscopale nous est également fournie par

1. Voir plus bas le § 5, II, relatif à cette lettre, où l'esprit sacerdotal fait son apparition dans l'Église.

les *Épîtres pastorales* et se rattache assez directement à la précédente. Du moment que les épiscopes, en leur qualité d'administrateurs des biens matériels de la communauté, furent de plus en plus chargés des relations avec les gens du dehors, il y avait un avantage évident à ce que les affaires fussent traitées par un seul négociateur, par un représentant unique de l'association. Plusieurs personnes à la fois ne peuvent guère conduire une même affaire. Cette nécessité dut se faire sentir d'autant plus vivement que les relations des communautés entre elles devinrent plus fréquentes et plus importantes, à mesure aussi que les évangélistes, les prophètes, tous les missionnaires itinérants en qui l'unité générale de la chrétienté s'était manifestée au début, diminuèrent en nombre ou devinrent, comme ce fut le cas dans le monde hellénique, des ferments de division au lieu d'être des éléments d'union. Les relations entre les églises d'une même région étaient fréquentes[1]; des lettres comme celle de Clément Romain aux Corinthiens prouvent que les chrétiens échangeaient des communications même à grande distance. Il est évident qu'à partir du moment où il se constitua dans les principales églises une véritable administration ecclésiastique, les représentants de ce gouvernement régulier ne purent pas abandonner à des individus sans mandat le soin de conduire ces relations. Les communautés chrétiennes se trouvaient à cet égard dans une situation bien différente des associations païennes de tout ordre : celles-ci étaient sans lien les unes avec les autres; chacune existait pour soi. Elles n'avaient pas conscience d'être les membres épars d'un seul et même corps, et elles n'éprouvaient donc aucun besoin d'avoir des dignitaires spécialement chargés de gérer leurs

1. Déjà dans les épîtres de l'apôtre Paul on observe que les chrétiens d'Achaïe sont salués par l'intermédiaire des frères de Corinthe (*II Cor.*, I. 1), de la part des chrétiens d'Éphèse qui s'expriment au nom de ceux d'Asie (*I Cor.*, XVI. 19). — Cfr. Weizsäcker, *Apostolisches Zeitalter*, p. 598.

relations avec d'autres sociétés congénères. Chez les chrétiens, au contraire, nous l'avons déjà vu, la conscience de l'ἐκκλησία unique, comprenant tous les enfants de Dieu, tous les disciples du Christ, en quelque endroit qu'ils fussent, était très vivante[1]. Ils avaient hérité du judaïsme l'idée qu'il y a un peuple de Dieu, dont aucune dispersion terrestre ne peut briser l'unité spirituelle. Comme, d'autre part, cette unité mystique n'avait pas de centre matériel, tel que Jérusalem, pas de charte universellement reconnue, telle que la Loi de Moïse, on conçoit que les relations d'église à église eussent pour les chrétiens une importance capitale et fussent en quelque sorte une manifestation de leur foi. Si comme administrateur, dans les relations avec les païens, l'épiscope unique était déjà préférable, à combien plus forte raison en était-il ainsi pour l'épiscope gardien de la tradition dans les communications d'église à église! C'est là surtout qu'il fallait que la communauté se personnifiât en quelqu'un, pour que l'on sût à qui l'on avait affaire!

Dès maintenant, rien qu'en serrant de près les données fournies par les *Épîtres pastorales*, nous pouvons donc nous expliquer d'une façon satisfaisante la transition de la pluralité à l'unité épiscopale qui coïncide justement, pour une partie des églises helléniques, avec l'époque où ces documents furent rédigés.

Les questions soulevées par l'existence d'un corps presbytéral dans les églises helléniques sont beaucoup moins délicates que celles concernant les épiscopes. Il est aisé de comprendre que les προϊστάμενοι des Épîtres pauliniennes soient devenus le πρεσβυτέριον des Épîtres pastorales. Les chrétiens les plus zélés, les plus notables, les plus dévoués, ont formé le comité directeur de l'église naissante[2] avant

1. Voir plus haut, p. 114, et la belle formule eucharistique de la *Didachê*, p. 237.
2. Voir plus haut, p. 141-144; 173-174; 177-178; 231-232.

d'être constitués en conseil directeur, régulier et normal, de la communauté organisée. Nous l'avons déjà dit : l'accomplissement des fonctions a précédé l'établissement des dignités. Tant qu'ils forment un groupe ouvert, tant que tout fidèle, du fait seul qu'il se distingue par sa foi et par les services qu'il rend à la collectivité, fait *ipso facto* partie des *notables spirituels*, il n'y a pas lieu de rechercher quel est le mode du recrutement presbytéral. Toutefois, il est évident que très vite,—dans certaines églises peut-être même dès l'origine, — les notables spirituels ont formé un conseil, une βουλή, c'est-à-dire un corps fermé, où n'entrait plus qui voulait, mais où il fallait être admis.

M. Holtzmann, dans son remarquable ouvrage sur les *Épîtres pastorales*, a cru pouvoir distinguer à ce propos une double catégorie de presbytres dans les premières communautés chrétiennes : l'une, plus générale, comprenant tous les hommes d'âge, tous ceux qui sont assez sérieux, assez vénérables, pour pouvoir faire partie de l'assemblée délibérante, et qui correspondrait à la *gerousia* de la synagogue juive; l'autre, plus restreinte, qui se serait composée des « presbytres par excellence », du conseil directeur proprement dit et qui serait l'équivalent des *archontes* de la synagogue[1]. Il s'appuie principalement sur la double accep-

1. « Wie zwar alle Greise die γερουσία bildeten, aber unter ihnen nur » die s.g. ἄρχοντες die eigentlichen Geschäfte leiteten, so geben die Pas- » toralbriefe die Unterscheidung an die Hand zwischen einem unbe- » stimmt grossen, von der Natur geschaffenen, Kreis von « Aelteren » » überhaupt und einem engeren und geschlosseneren von kirchlich » bestellten πρεσβύτεροι, welche im conventionnellen Sinne so heissen.» (*Die Pastoralbriefe*, Leipzig, 1879, p. 217.) — M. Weizsäcker (*Das Apostolische Zeitalter*, p. 618 et suiv.) observe avec raison que les *presbyteroi* de l'époque postapostolique ne sont pas les anciens d'âge, mais les membres de fondation de la communauté, ceux qui lui appartiennent depuis longtemps et qui sont ainsi les représentants par excellence de l'église, les garants de la tradition, etc. De là l'autorité de ce qu'ont dit les presbytres, pour des hommes tels que Papias ou Irénée

tion du mot πρεσβύτερος dans la première *Épître à Timothée.* Au v. 1 du ch. v il est dit : « πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς, ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα, νεωτέρους ὡς ἀδελφούς, πρεσβυτέρας ὡς μητέρας, νεωτέρας ὡς ἀδελφάς, etc.: « Ne reprends pas durement l'homme » âgé, mais exhorte-le comme un père, les jeunes gens » comme des frères, les femmes âgées comme des mères, » les jeunes femmes comme des sœurs. » L'antithèse des νεωτέρους et le parallélisme des πρεσβυτέρας ne laissent aucun doute sur le sens du mot πρεσβυτέρους qui est pris ici dans son acception propre. Au v. 17, par contre, il est parlé de ces καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι que nous avons étudiés plus haut[1] et en qui il est impossible de ne pas reconnaître les conseillers chargés de la direction de la communauté. Dans l'*Épître à Tite* (II. 2-3) l'auteur a évité semblable confusion en écrivant πρεσβύτας au lieu de πρεσβυτέρους pour désigner les hommes d'âge, les *seniores,* et πρεσβύτιδας pour indiquer les femmes âgées. Cette substitution dénote que le sens ecclésiastique de « presbytre » était déjà plus usuel parmi les chrétiens que le sens de *senior,* puisque le rédacteur a craint de ne pas être compris s'il désignait les hommes d'âge par le mot πρεσβύτεροι. Dans la première de nos trois lettres canoniques il n'a pas eu semblable scrupule, mais c'est aller un peu loin d'en conclure qu'il y avait dans les communautés helléniques une double institution presbytérale correspondant au double sens du mot πρεσβύτερος. Pourquoi ne pas admettre alors qu'il y avait un collège de femmes âgées et un autre de jeunes femmes, puisque les πρεσβύτεραι sont opposées aux νεώτεραι? Dans la plupart des églises réformées modernes les membres du consistoire portent le nom d'*anciens;* s'il advient à un écrivain pro-

(Eusèbe, *H. E.*, III. 39; cfr. les fragments de ces πρεσβύτεροι dans l'édition des Pères apostoliques de von Gebhardt et Harnack, I, 2, p. 87 à 114 ou dans les *Reliquiæ sacræ* de Routh, I, p. 39 à 65).

1. Voir p. 289 et suiv.

testant de parler des *anciens* par opposition aux *jeunes*, on aurait tort d'en conclure qu'en sus du conseil des Anciens qui gouvernent chaque église, il y a une corporation de fidèles plus âgés que les autres et qui seuls constituent le corps électoral. Il n'y a absolument rien, dans toute la tradition chrétienne ni dans aucun document primitif, qui trahisse une pareille organisation. L'analogie des collèges de νέοι ou de νεανίσκοι constitués dans les cités helléniques par opposition à des collèges d'hommes plus âgés, n'a rien à faire ici ; ces collèges étaient à proprement parler des cercles où les gens de même âge se rencontraient pour se livrer aux exercices ou aux distractions convenables aux diverses phases de la vie[1]. S'il y en a eu parmi les Juifs de la

1. Cfr. Mommsen, *Rœmische Geschichte*, V, p. 326 : « Was der Art » von Institutionen als in Kleinasien verbreitet und vorherrschend » diesem Landestheil eigenthümlich angesehen werden kann, trägt » keinen politischen Charakter, sondern ist nur etwa für die socialen » Verhältnisse bezeichnend, wie die über ganz Kleinasien verbreiteten Verbände theils der älteren, theils der jüngeren Bürger, die » Gerusia und die Neoi, Ressourcen für die beiden Altersklassen mit » entsprechenden Turnplätzen und Festen. » — Et en note, à propos de la *gerusia* : « Sie ist keine Armenversorgung, aber auch kein der » municipalen Aristokratie reservirtes Collegium ; charakteristisch für » die Weise des bürgerlichen Verkehrs der Griechen, bei welchen der » Turnplatz etwa ist was in unsern kleinen Städten die Bürgercasinos. » — M. Max Collignon (*Les Collèges de Neoi dans les cités grecques*, dans « Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux », t. II, 1880, p. 135 et suiv.) considère les collèges de jeunes gens, à l'époque classique, comme la suite naturelle de l'éphébie (p. 135), mais tout en leur accordant ainsi une sorte de rôle organique dans l'état qui ne nous paraît pas exact, il reconnaît néanmoins que ces jeunes gens s'occupaient surtout d'exercices corporels, artistiques ou littéraires (p. 145 et suiv.), et que, s'ils figuraient dans les fêtes aussi bien que les corps de l'État, ils ne semblent pas avoir joué de rôle politique (p. 149). — Nos sociétés de gymnastique et nos orphéons figurent aussi dans les fêtes à côté des corps de l'État et cependant elles ne sont pas des institutions organiques de la cité.

Dispersion, — ce qui n'est pas certain[1], — ils ne constituaient certainement pas un élément intégrant de l'organisation synagogale, qui eût pu servir de modèle à une institution analogue dans les églises chrétiennes. Une pareille séparation de la communauté en membres âgés composant l'assemblée délibérante et en jeunes gens exclus de toute participation aux affaires communes, est tout ce qu'il y a de plus contraire aux mœurs démocratiques des premières églises helléniques.

Cette hypothèse inadmissible d'une double catégorie de presbytres se rattache, d'ailleurs, à l'idée fausse que le presbytérat s'acquérait par le nombre des années. Nous avons déjà montré qu'il n'en est rien. On ne devient pas presbytre par le fait seul que l'on a atteint un certain âge; dans ce cas il n'y aurait aucune raison d'inviter Tite à installer des presbytres bien choisis ou Timothée à ne pas imposer les mains à un candidat presbytre avant d'avoir pris de sérieuses informations[2]. Les presbytres sont les *notables;* dans l'espèce, chez les chrétiens, les *notables spirituels*. Sans doute, par définition, ce sont des hommes d'âge et d'expérience auxquels cette dignité est dévolue, des fidèles de vieille roche qui ont eu l'occasion de prouver, déjà depuis de longues années, leur zèle pour la communauté et leur dévouement envers les frères; mais rien n'empêche qu'elle ne soit accordée à des hommes encore jeunes, chez lesquels le mérite n'a pas attendu le nombre des années. Polycarpe, quand il écrit son *Épître aux Philippiens*, ne doit pas être encore bien âgé, et cependant il est presbytre.

1. Dans une inscription d'Hypaea, en Lydie, il est fait mention de Ἰουδαῖοι νεώτεροι; cfr. Sal. Reinach, dans *Revue des Études Juives*, X. 74; mais il est douteux qu'il s'agisse ici d'un Collège juif et non de Juifs appartenant à un Collège de jeunes gens. Et même si l'inscription vise expressément un Collège juif, cela ne changerait rien à la nature de ce genre de collèges.

2. Voir plus haut, p. 76, p. 296 et suiv.; *Tite*, I. 5; *I Tim.*, v. 22.

Conclure du fait que les membres du Conseil directeur dans les premières églises chrétiennes s'appelaient πρεσβύτεροι, que c'étaient nécessairement des vieillards et que tout vieillard chrétien en faisait naturellement partie, c'est comme si l'on concluait du nom de *Patres conscripti*, donné aux sénateurs romains, que tous les sénateurs étaient nécessairement pères et que tout père de famille romain devait faire partie du Sénat.

Il n'y a donc qu'une seule catégorie de presbytres dans les communautés helléniques auxquelles sont adressées les *Pastorales*, les προεστῶτες qui forment le πρεσβυτέριον ou conseil directeur. Les *Épîtres pastorales* ne donnent aucun renseignement sur le mode de recrutement de ces presbytres. A l'origine ils sont censés avoir été installés par les fondateurs des communautés, puisqu'il est recommandé à Tite d'en établir dans les églises de Crète; c'est exactement le point de vue de l'auteur des *Actes*. Le système de la transmission régulière et authentique de la saine doctrine l'exige ainsi; mais nous avons vu quelle valeur on peut accorder à une pareille assertion, dont l'esprit et la lettre cadrent si mal avec les épitres authentiques de l'apôtre Paul. Comme au début les presbytres les plus notables ont dû être les plus zélés et les plus chaleureux disciples des apôtres, on conçoit fort bien que, quelques dizaines d'années plus tard, ils aient passé pour avoir été installés par un apôtre et pour tenir de lui leur autorité morale.

L'introduction d'un membre nouveau dans le corps presbytéral se fait par l'imposition des mains. Les presbytres sont justiciables de l'assemblée; celle-ci, par les récompenses qu'elle leur décerne, rétribue indirectement leur peine. Il est donc fort probable qu'elle doit avoir une part quelconque dans leur élection. Cela semble ressortir aussi de l'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens* et de celle de *Polycarpe aux Philippiens*, où nous verrons qu'il est question de révocation ou de remplacement de presbytres ou d'épiscopes faisant partie du corps presbytéral.

Toutefois la nature même de l'institution, si nous l'avons bien comprise, voulait que ces mutations du corps presbytéral fussent exceptionnelles et accidentelles. Le presbytérat semble avoir été à vie dès le début, sauf les cas d'indignité ou de déchéance. Ce n'était pas l'équivalent de l'archontat des synagogues de la Dispersion juive. Les communautés chrétiennes étant avant tout des associations consacrées à la vie religieuse et morale, les notables qui en constituèrent le conseil directeur furent aussi avant tout des hommes distingués par leur piété et par leur zèle, bien plus que des administrateurs; leur tâche essentielle consiste dans la *cure d'âmes,* exercée à l'égard de la communauté collective dans la présidence des réunions religieuses ou les délibérations sur ses intérêts spirituels, et à l'égard des membres de l'association pris individuellement. L'administration matérielle, l'application des règles constitutives et des décisions communes, le pouvoir exécutif et disciplinaire sont, nous l'avons vu, du ressort des épiscopes. Or, cette dignité spirituelle, cette notabilité religieuse et morale ne sont pas quelque chose de temporaire. Pour devenir presbytre il faut avoir déployé un ensemble de mérites et de qualités; mais une fois que l'on a ainsi fait ses preuves et que l'on a été consacré à sa tâche par l'imposition des mains, il n'y a aucune raison pour que l'on cesse de remplir le ministère presbytéral. On ne concevrait pas que de nos jours quelqu'un soit nommé chevalier de la Légion d'honneur pour un temps; quand on a été jugé digne de la décoration, c'est pour toute la vie, à moins qu'une faute grave ne vous fasse rayer des cadres. Il importe fort de saisir ce caractère *sui generis* du presbytérat chrétien, pour ne pas se laisser induire en erreur par de prétendues analogies avec les institutions des associations religieuses grecques ou des synagogues juives, où il n'y avait rien de pareil au presbytérat chrétien.

Voici de quelle façon on peut se représenter la situation de l'organisation presbytérale à la fin du premier et au com-

mencement du second siècle : le groupe spontané des προϊστάμενοι primitifs, composé des meilleurs et des plus zélés parmi les premiers adeptes de l'évangile dans chaque communauté, s'étant plus ou moins promptement constitué en comité directeur, avec l'approbation de la collectivité chrétienne, se recrute par cooptation, mais en soumettant chaque fois son choix à l'assemblée des fidèles. Celle-ci est en relation constante avec ses presbytres, elle a le droit d'exercer sur eux un contrôle permanent et jouit encore d'une complète souveraineté.

Il importe de mettre en relief ce dernier point. L'analyse prolongée et minutieuse des moindres textes où l'on croit pouvoir trouver un écho de la première organisation ecclésiastique chrétienne, nous porte à forcer la signification ou à grossir la valeur de chaque indice retrouvé, parce que notre esprit ne s'estime satisfait que s'il a reconstitué un organisme complet, dont toutes les parties se tiennent logiquement, s'emboîtent exactement les unes dans les autres, comme les rouages d'un mécanisme achevé. Or, non seulement le mécanisme n'est pas achevé, mais à proprement parler il n'y a pas encore de mécanisme régulier. L'organisation de ces humbles communautés, qui passaient encore inaperçues du grand monde ou dont la société brillante ne s'occupait que pour les dédaigner, n'était pas le résultat d'un savant travail législatif ; il n'y a point là une de ces constitutions artistement conçues que les théoriciens politiques modernes montent pièce à pièce et qu'ils appliquent comme un vêtement de confection au corps social. Les fonctions, les dignités, les magistratures spirituelles de la chrétienté primitive sortent peu à peu, par croissance organique, des germes que les principes du christianisme, d'une part, les vents de Judée, d'Asie ou de Grèce, d'autre part, ont déposés sur le sol tourmenté des églises naissantes, avec beaucoup de mauvaises graines qui risquent d'étouffer les autres. Quand une tige verdoyante sort de terre, quand un bourgeon commence à se

dessiner, gardons-nous bien d'en conclure que le grain soit déjà formé ou que la fleur même soit déjà éclose.

Dès la fin du premier et le commencement du second siècle nous reconnaissons clairement, dans les chrétientés helléniques d'origine paulinienne, l'existence d'un conseil spirituel ou conseil des presbytres et l'action d'un pouvoir administratif et disciplinaire qui tend déjà à se concentrer entre les mains d'un seul personnage au sein de chaque communauté, le pouvoir épiscopal; mais si les causes qui, dès ces temps primitifs, ont donné naissance à cette double magistrature chrétienne sont les mêmes qui, plus tard, par la continuité de leur action, produiront le prêtre et l'évêque du type catholique, on se tromperait du tout au tout en leur attribuant dès le début le plein épanouissement qu'elles atteindront seulement après de longues luttes et après l'élimination successive de toutes les résistances. Dans les communautés helléniques auxquelles nous reportent les *Pastorales* il y a déjà un gouvernement organisé, mais l'esprit largement démocratique des premières églises y règne encore, en ce sens que le peuple chrétien dans chaque communauté conserve en dernier appel l'autorité souveraine en toutes questions de doctrine, de discipline et même d'administration.

D

Les diacres et les veuves.

Si les presbytres et les épiscopes occupent le centre de l'organisation ecclésiastique dont les *Pastorales* rendent témoignage, il y a, à côté d'eux, des serviteurs plus modestes

de la communauté, dont le rôle, pour être plus humble, ne semble pas avoir été moins utile à la cause chrétienne : les diacres et les veuves.

Les diacres. — Dans les *Épîtres pastorales* les mots διάκονος et διακονία sont encore employés dans leur acception vulgaire de « ministre » et « ministère »[1], mais il n'est pas douteux qu'il y avait dans les communautés helléniques aux confins du second siècle une catégorie spéciale de chrétiens qui portaient par excellence le titre de « ministres » ou « serviteurs »,parce qu'ils étaient chargés à l'exclusion des autres de certaines fonctions ecclésiastiques. Déjà l'*Épître aux Philippiens* atteste la formation probable d'un corps de diacres dès le vivant de l'apôtre dans certaines églises, afin de pourvoir aux nécessités de la vie pratique.Depuis cette époque l'institution du diaconat s'est développée et consolidée; il n'y en avait pas de plus spécifiquement chrétienne. En elle s'incarnait la solidarité d'un genre nouveau qui caractérisait la vie sociale des églises, cette espèce d'assurance mutuelle, à la fois matérielle et morale, par laquelle les frères se garantissaient contre les désolations de la misère terrestre et les séductions d'une vie impure en même temps qu'ils se certifiaient réciproquement les radieuses perspectives du salut éternel. Beaucoup d'associations païennes se proposaient assurément de procurer à leurs membres des adoucissements aux tristesses de l'existence terrestre, parfois même des secours matériels en vue de prévenir certaines détresses; d'autres offraient aux initiés de leurs mystères ou aux adeptes de leurs pratiques purificatrices des assurances de vie bienheureuse pour l'éternité; les synagogues juives étaient depuis longtemps des centres de ralliement pour les enfants d'Israël dispersés et pour tous ceux que Jéhovah avait conquis. Rien ne cimente l'union entre les hommes comme de croire et d'adorer ensemble. Mais nulle part la solidarité

1. *I Tim.*, IV. 6; cfr. I. 12.

terrestre et la fraternité mystique ne s'étaient pénétrées au même degré que dans les communautés chrétiennes. Les diacres qui apportaient chaque jour aux malades, aux orphelins, aux délaissés de tout ordre, à la fois la parole d'espérance et une part des offrandes communes, exerçaient dans l'église les fonctions que les organes de la circulation remplissent dans un corps vivant : c'était par eux que les moindres cellules de l'organisme avaient part à la nutrition commune.

Voilà pourquoi le diaconat est une institution essentiellement chrétienne. On peut retrouver, soit dans les associations religieuses païennes, soit dans la synagogue, le même nom ou des fonctions analogues. L'analogie n'est que superficielle. Le *diakonos* grec est un personnage chargé d'un service quelconque, variable à l'infini suivant les sociétés dont il s'agit; l'ὑπηρέτης de la synagogue est un domestique, tout au plus un bedeau[1]. Ni l'un ni l'autre n'ont rien de commun avec le *diacre* chrétien, tel que les exigences de la vie collective dans les églises helléniques l'ont constitué; leurs fonctions sont mécaniques; l'âme n'a aucune part à leur travail. Le diacre chrétien, au contraire, aide les épiscopes dans la répartition des biens sociaux et coudoie les presbytres dans l'exercice de la cure d'âmes; il est l'agent des premiers, l'assistant des seconds; il se trouve ainsi intimement mêlé au gouvernement effectif de la communauté, puisqu'il est en quelque sorte fonctionnaire au service de l'administration ecclésiastique, et, par ses incessantes relations avec les membres de l'église pris individuellement, il est amené nécessairement à prendre une

1. Voir plus haut, p. 54 et suiv., ce qui concerne la prétendue institution du diaconat à Jérusalem, et p. 145 ce qui concerne les diacres dans les communantés pauliniennes. Vitringa, *De Synagoga vetere*, 2e édition, p. 914 et suiv., les assimile aux ὑπηρέται ou חַזָּנִים; voir plus haut sur eux, p. 112. Cfr. E. Hatch, *The Organization of the early christian churches*, p. 50.

part active à la propagation des idées, il devient répartiteur de la vie spirituelle et se prépare de la sorte au presbytérat.

Aussi le parti ecclésiastique, dont l'auteur des *Pastorales* est le porte-paroles, exige-t-il de très sérieuses garanties pour l'admission au diaconat. Dans la *Ire Épître à Timothée* (III. 8-13) les qualités requises chez les diacres sont énumérées immédiatement après celles qui doivent distinguer les épiscopes : « Il faut de même que les diacres soient » respectables, qu'ils n'aient pas deux paroles, qu'ils ne » soient pas adonnés à beaucoup de vin, ni avides de gains » illicites (v. 8) ; il faut qu'ils aient un sentiment pur du » mystère de la foi (v. 9). Qu'ils soient mis à l'épreuve » d'abord et qu'ils ne remplissent les fonctions de diacre que » s'ils sont irréprochables (v. 10). Que les diaconesses de » même soient respectables; qu'elles ne soient pas mau- » vaises langues, (mais) maîtresses d'elles-mêmes, fidèles » en toutes choses (v. 11). Que les diacres soient maris » d'une seule femme, qu'ils dirigent bien leurs enfants et » leurs propres maisons (v. 12). Car ceux qui s'acquittent » bien des fonctions du diaconat, acquièrent un beau rang » et leur foi en Jésus-Christ devient de plus en plus assurée » (v. 13). »

Voilà bien des exigences et qui rappellent de fort près tout ce qui est demandé aux épiscopes. La seule qualité qui n'ait pas déjà figuré dans la caractéristique du parfait épiscope, c'est de ne pas être δίλογος, « homme à double parole »; il importe, en effet, que les diacres qui sont continuellement les intermédiaires entre le conseil ou le gouvernement de la communauté et les membres individuels, soient des hommes de confiance, sur la parole desquels on puisse compter. Comme agents des épiscopes dans la réception et la répartition des offrandes, ils sont intimement mêlés à la gestion financière de l'église; comme intermédiaires entre les conducteurs de la communauté et les membres individuels dans beaucoup de circonstances, ils sont exposés à des

tentatives de corruption, et l'on sait combien les petites démocraties grecques étaient ombrageuses à cet égard; il importe donc qu'ils ne soient pas intéressés, ni corruptibles. Par suite de leurs relations incessantes avec les fidèles ils sont de merveilleux instruments de propagande pour les idées subversives; les patrons de l'orthodoxie naissante ne manquent donc pas de réclamer qu'ils aient un sentiment très pur du mystère de la foi, quoiqu'ils ne soient pas chargés des fonctions de l'enseignement ou de la prédication[1].

Vraisemblablement les fonctions du diaconat étaient en général exercées par des fidèles encore jeunes; cependant le v. 12 prouve qu'elles n'étaient pas confiées à de tout jeunes gens, puisque le rédacteur demande qu'ils soient maris d'une seule femme et qu'ils dirigent bien leurs enfants. Il ne donne aucun renseignement sur le mode de leur recrutement, mais comme il insiste pour qu'ils soient mis à l'épreuve avant d'être installés, il est probable qu'ils étaient élus d'une façon quelconque. Si nos suppositions relatives au mode de nomination des épiscopes sont exactes, on peut admettre qu'ils étaient nommés d'une façon analogue, c'est-

1. C'est ainsi qu'il faut traduire le v. 9: ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. — M. Reuss traduit : « unissant la foi en la vérité révélée à une conscience pure. » Le terme συνείδησις n'est pas pris dans le sens de « conscience morale », qui détermine ce qui est bien ou ce qui est mal, mais dans le sens de « sentiment conscient », « notion de ce qui se passe en soi ». Il ne faut pas transporter dans ces textes nos conceptions psychologiques modernes où la conscience, en tant que siège de l'obligation morale et organe de la loi morale , occupe une place inconnue des philosophes anciens. Cfr. *Épître aux Rom.*, IX. 1 (la conscience de ce qui se passe en moi l'atteste); *I Cor.*, VIII. 7 (συνείδησις τοῦ εἰδώλου = le sentiment intime de l'idole, c'est-à-dire l'état d'esprit de ceux pour lesquels une idole est encore une réalité vivante); *I Pierre*, II. 19 (συνείδησις θεοῦ = sentiment intime de Dieu), III. 21 (συνείδησις ἀγαθή = bon état d'âme, conscience d'être en état de pureté), etc.

à-dire qu'ils étaient choisis par le conseil des presbytres, et que ce choix était soumis à la ratification du peuple chrétien. Étaient-ils élus à vie ou pour un temps déterminé? Nous n'en savons rien. Mais il semble résulter du v. 13 que, si l'on remplissait bien les fonctions de diacre, on se créait des titres à des fonctions supérieures qui ne pouvaient être que celles de presbytre ou d'épiscope. On ne voit pas, en effet, comment il faudrait entendre autrement le *beau rang* (βαθμὸν, c.-à-d. degré, grade, rang) que s'assurent les καλῶς διακονήσαντες, et l'on conçoit aisément qu'aucune autre situation ne fût aussi propre à faire valoir les qualités morales ou administratives qui devaient distinguer les candidats au presbytérat ou à l'épiscopat. Ainsi, dès l'époque des *Pastorales*, on voit apparaître le futur noviciat ecclésiastique et l'avancement hiérarchique[1]. Ce qui plus tard sera une institution régulière n'est encore qu'une prudente recommandation inspirée par une expérience récente, à l'effet d'écarter des fonctions ceux qui n'en seraient pas dignes et d'encourager ceux qui jugent le diaconat trop ingrat. Les institutions fondamentales de l'Église sont toutes sorties ainsi des réalités de la vie et non de quelque conception théorique.

A côté des diacres il y a des diaconesses. Il n'est pas douteux, en effet, que les γυναῖκας du v. 11 soient des diaconesses et non les femmes des diacres. Les qualités que le rédacteur réclame en elles n'ont aucun rapport avec le rôle d'une femme à l'égard de son mari, mais visent leur activité au sein de la communauté. Pourquoi aurait-il éprouvé le besoin d'énumérer les vertus exigibles de la part des épouses de diacres, alors qu'il ne s'occupe pas de celles des épiscopes ou des presbytres ? Quand on veut à tout prix qu'il s'agisse ici des épouses des diacres, on est obligé d'admettre que ces femmes aidaient en quelque manière leurs maris dans l'exer-

1. Voir plus haut, la note de la p. 319.

cice du diaconat, et l'on rétablit ainsi d'une main les diaconesses que l'on prétendait éliminer de l'autre. L'apôtre Paul avait eu de précieuses collaboratrices, que les salutations de ses épîtres authentiques nous ont fait connaître. L'une d'elles, Phœbé, est déjà qualifiée par lui de διάκονος, au sens général, il est vrai [1], mais si l'acception de ce terme s'est spécialisée pour les diacres hommes, on ne voit pas pourquoi il n'en aurait pas été de même pour les femmes. Nous savons par l'*Épître 96* de Pline à Trajan que vers l'an 112, c'est-à-dire à une époque contemporaine des *Pastorales*, il y avait dans les communautés chrétiennes de Bithynie des *ancillae quae ministrae dicebantur*, en d'autres termes, des diaconesses. Il n'y a donc aucune raison de contester qu'il y en eût dans les églises helléniques d'Asie et de Grèce.

La liste des vertus qui doivent les distinguer est courte. Il est peut-être téméraire de tirer des conclusions des données qu'elle renferme et plus encore des omissions qu'on y remarque. On note au passage l'insistance que met le sage rédacteur à les prier de ne pas être médisantes, de ne pas « faire la mauvaise langue ». Appelées à passer constamment de l'une chez l'autre des fidèles pour l'exercice de leur ministère, elles étaient particulièrement exposées à colporter de maison en maison les racontars et les bavardages recueillis en route, et il semble qu'elles ne se mettaient pas toujours en garde contre le péché mignon que l'on a de tout temps reproché aux femmes. Il n'est fait mention ni de leurs maris, ni de l'obligation d'éviter les gains malhonnêtes. Je serais très disposé à en déduire qu'elles n'avaient pas de part à l'administration proprement dite avec les épiscopes et les diacres masculins et qu'elles n'étaient pas mariées. Il est fort possible assurément que la recommandation concernant la bonne direction de la maison, au v. 12, vise à la fois les diacres du v. 8 et les diaconesses du v. 11 ; mais il me semble probable,

1. Voir plus haut, p. 146

étant donnés les principes de l'auteur sur la soumission de la femme à l'égard de son mari[1], qu'il n'eût pas manqué de mentionner leurs devoirs d'épouse chrétienne, s'il y en avait eu pour elles. Les fonctions d'une diaconesse ne devaient pas s'accorder aisément avec les occupations d'une mère de famille et l'on sait quelle importance l'auteur des *Pastorales* accorde aux devoirs du foyer domestique. D'après la tradition conservée dans les *Constitutions Apostoliques* (VI. 17) les diaconesses doivent être prises soit parmi les vierges, soit parmi les veuves. L'autorité de ce texte, de beaucoup postérieur à l'époque dont nous nous occupons, ne suffit pas à trancher la question. Cependant, comme les autres règles qu'il énonce sur le mariage des clercs s'accordent assez bien avec celles qui figurent pour la première fois dans les *Pastorales*, il y a quelque vraisemblance que le célibat des diaconesses, si conforme aux exigences de leur ministère, remonte, lui aussi, aux premiers essais de constitution ecclésiastique.

L'extrême brièveté de l'unique verset consacré par le rédacteur aux femmes diacres ne permet pas de trancher ces questions. Elle dénote que le rôle de ces auxiliaires féminins était assez effacé, comme il l'est resté dans la suite des temps. Dès les premiers jours le christianisme a été peu favorable à l'activité publique de la femme[2]. Elle pouvait travailler à la bonne cause dans les relations de la vie privée, plus utilement que dans l'accomplissement de fonctions qui la détournaient de sa mission naturelle. Même lorsque les idées ascétiques auront pris dans l'Église un plus grand développement, il y aura des catégories de chrétiennes vouées à la virginité, des femmes renonçant au monde pour se consacrer exclusivement à Dieu, mais elles ne rempliront guère de fonctions dans l'Église. L'épiscopat, le presbytérat leur demeureront à

1. *Tite*, II. 5.
2. *I Cor.*, XIV. 34-35; *I Timothée*, II. 11-15.

jamais fermés et, dans le diaconat lui-même qui convient cependant si bien aux aptitudes de la femme, elles ne seront jamais que des subordonnées, chargées de certains services que la décence ne permet pas aux hommes de remplir auprès de leurs ouailles féminines. Les *Épîtres pastorales* nous montrent que, déjà dans les communautés helléniques du commencement du second siècle, ce fut sous une autre forme et à d'autres titres que les femmes furent appelées à se mettre au service de l'évangile.

Les veuves[1].— Après avoir exhorté Timothée à parler aux hommes âgés comme à un père, aux femmes âgées comme à une mère, aux jeunes gens comme à des frères et aux jeunes femmes comme à des sœurs, l'auteur de la *I*[re] *Épître à Timothée* s'exprime ainsi (ch. v. vv. 3-16) : « Honore les » veuves, du moins celles qui sont vraiment veuves (v. 3). » Si une veuve a des enfants ou des petits-enfants, il faut » qu'ils apprennent à exercer leur piété d'abord envers leur » propre maison et qu'ils rendent à leurs parents [ce que » ceux-ci ont fait pour eux]; car c'est là ce qui est agréable » à Dieu (v. 4). Mais la veuve véritable et qui a été laissée » seule a mis son espoir en Dieu et se consacre nuit et jour » aux prières et aux oraisons (v. 5). Celle qui se conduit » d'une façon dissipée, quoique vivante, est morte (v. 6). »

« Annonce-leur ces choses afin qu'ils soient irréprochables » (v. 7). Car celui qui ne prend pas soin des siens, et surtout » des membres de sa propre maison, a renié sa foi et il est » pire que l'infidèle (v. 8). »

« Pour qu'une veuve soit inscrite au rôle, il faut qu'elle » n'ait pas moins de soixante ans, qu'elle n'ait été mariée » qu'une fois (v. 9) et que ses bonnes œuvres rendent témoi-

1. Ce paragraphe n'est que le résumé d'un mémoire que j'ai déjà publié dans le t. I de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses* (*Études de critique et d'histoire*) sous le titre : *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives*, p. 231 à 251.

» gnage en sa faveur : si elle a élevé des enfants, exercé » l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les éprouvés, » si elle s'est consacrée à toute sorte de bonnes œuvres [il » faut l'admettre] (v. 10). Mais refuse les jeunes veuves ; car » lorsqu'elles sont fatiguées de Christ, elles veulent se marier » (v. 11), sans se laisser arrêter par la condamnation [qui les » attend] pour être devenues infidèles à leur foi première » (v. 12). De plus, comme elles n'ont rien à faire, elles » prennent l'habitude d'aller de maison en maison, et non » seulement elles vivent dans l'oisiveté, mais encore elles » sont bavardes, elles se mêlent de tout et tiennent un lan- » gage qui ne convient pas (v. 13). »

« J'entends donc que les jeunes se marient, qu'elles aient » des enfants, qu'elles tiennent leur ménage et qu'elles » n'offrent aucune prise à l'adversaire en prêtant à la médi- » sance (v. 14). Quelques-unes déjà se sont détournées [de » leurs devoirs] pour retourner à Satan (v. 15). »

« S'il y en a parmi les fidèles, hommes ou femmes, qui » aient des veuves à entretenir, qu'ils pourvoient à leurs » besoins, afin que l'église n'en soit pas chargée et qu'elle » puisse suffire à l'entretien de celles qui sont vraiment » veuves (v. 16). »

Deux questions se posent ici : Que faut-il entendre par ces « veuves » ? Quel était leur rôle dans les communautés helléniques visées par l'Épître ? La teneur et l'étendue de la notice que le rédacteur leur consacre, dénotent que leur situation n'était pas suffisamment précisée dans les églises auxquelles il s'adresse et qu'il en résultait des abus, parfois même des scandales.

Les *veuves* ecclésiastiques sont des assistées ; cela n'est pas douteux. Leur entretien pèse lourdement sur le budget des communautés, puisque l'auteur revient à deux reprises sur l'obligation qui incombe aux enfants ou aux proches parents de subvenir eux-mêmes aux besoins de leurs mères ou des veuves qui sont naturellement à leur charge, de peur

que la caisse ecclésiastique ne puisse pas y suffire (v. 4 et 16). Celle-ci doit venir en aide tout d'abord à celles qui sont vraiment veuves (ταῖς ὄντως χήραις). L'auteur attache une si grande importance à cette distinction entre les χῆραι et les ὄντως χῆραι qu'il y revient jusqu'à trois fois (v. 3, 5 et 16). La « veuve véritable » pour lui, c'est celle qui est absolument sans famille, sans soutien, la μεμονωμένη (v. 5), celle qui est restée seule. Jusque-là, pas d'hésitation possible. Mais il faut aller plus loin et reconnaître que le sens de « femme abandonnée, dépourvue de tout soutien naturel », prime ici le sens plus restreint de « veuve ou femme ayant perdu son mari ». Le terme grec χῆρος autorise cette interprétation ; il désigne non seulement l'homme ou la femme qui a perdu son conjoint, mais aussi toute personne privée de parents et d'amis. D'après Hésychius, la χήρα n'est pas seulement la femme qui, après avoir perdu son mari, ne cohabite pas avec un autre homme, mais aussi la femme privée d'homme, par exemple la femme célibataire, isolée dans le monde[1]. Or, dans la Ire *Épître à Timothée* la seconde acception s'impose. En effet, l'auteur réclame, d'une part, que l'on n'assiste aucune veuve qui aurait été mariée plus d'une fois (v. 9) et, d'autre part, il ordonne de repousser les jeunes χῆραι et leur recommande de se marier, d'avoir des enfants et de remplir les devoirs d'une maîtresse de maison[2] (v. 14). Il est inadmis-

1. Cfr. mon mémoire sur le *Rôle des veuves*, p. 245.

2. Voir, sur l'interprétation de ce v. 14, Holtzmann, *Pastoralbriefe*, p. 242 et suiv. Il faut évidemment compléter le νεωτέρας du v. 14 par χήρας sous entendu: après avoir dit que les « jeunes veuves » ne devront pas être inscrites au rôle (v. 11), l'auteur veut qu'elles se marient. M. Holtzmann a raison sur ce point contre Baur qui traduisait au v. 11: « Refuse d'agréer les jeunes (femmes) en qualité de veuves, » et au v. 14: « Je veux que les jeunes (femmes) se marient, » mais il donne au mot χήρα un sens trop étroit et prend trop facilement son parti de la contradiction inadmissible qu'il prête à l'auteur. Au fond Baur avait raison d'admettre l'existence de χῆραι vierges.

sible qu'il eût parlé de la sorte, s'il avait entendu par les jeunes χῆραι « des jeunes femmes ayant déjà été mariées une fois, mais ayant perdu leur mari ». Non seulement il est trop mal disposé à l'égard des secondes noces pour les conseiller à qui que ce soit, mais encore il eût ainsi définitivement fermé la porte de l'assistance ecclésiastique aux plus malheureuses d'entre les veuves, à celles qui, suivant son propre conseil, se seraient remariées et seraient devenues deux fois veuves.

Les χῆραι sont donc les femmes privées de tout soutien naturel et peuvent comprendre aussi bien des vierges, demeurées seules au monde, des vieilles filles, que des femmes ayant perdu leur premier mari[1]. D'autres textes de

1. On doit rapprocher de cette interprétation le célèbre passage *I Cor.*, VII. 8: λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς, ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ, où l'on a voulu à tort corriger le texte sous prétexte de symétrie (cfr. Henri Bois, *Adversaria critica, De priore Pauli ad Corinthios Epistola*, Erlangen, 1887, qui substitue à ἀγάμοις le mot inusité dans le Nouveau Testament : χήροις). On a beaucoup discuté si les ἄγαμοι désignaient les « célibataires », les « vierges », les « veufs » ou telle autre catégorie faisant pendant aux χῆραι. Il signifie tout simplement les *non mariés* masculins, les hommes qui vivent seuls, sans femme, de même que les χῆραι désignent les *non mariées* féminines, les femmes qui vivent seules, privées de compagnon. Bien loin de constituer un argument contre notre interprétation des *Pastorales*, ce passage de l'apôtre Paul la confirme au contraire. Paul juge l'état de célibat supérieur à l'état de mariage pour les hommes comme pour les femmes (VII. 1); celui-ci est une concession à la faiblesse humaine; il est recommandé à tous ceux, célibataires ou veufs et veuves, qui ne se sentent pas capables de continence, non pas tant à un point de vue ascétique, mais plutôt pour des raisons d'opportunisme religieux, à cause de la fin prochaine de l'économie présente du monde et afin qu'ils puissent plus complètement se consacrer au Seigneur. La fidélité réciproque du mari et de la femme est un ordre du Seigneur (v. 10); le conseil de ne pas se marier ou de vivre dans le mariage à l'état de continence au moins temporaire, est une opinion personnelle de l'apôtre (vv. 5 à 8 ; 25 et suiv.). Le point de vue des *Pastorales* n'est plus le même. Moins dominé par la perspective de la fin prochaine du monde, le rédacteur accorde une

la littérature chrétienne primitive confirment cette interprétation, notamment la salutation très explicite de l'*Épître d'Ignace aux Smyrniens:* « Je salue les maisons de mes » frères, avec les femmes et les enfants et les vierges qui » sont dites veuves (καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας)[1].» Ainsi comprise, la pensée de l'antique législateur paulinien est

grande valeur morale au mariage et à l'éducation des enfants ; il les met au-dessus du célibat; mais il repousse beaucoup plus nettement les secondes noces comme n'ayant plus de raison d'être morale. — L'état du texte au v. 34 est trop défectueux pour qu'on puisse en tirer une conclusion quelconque.

1. Ch. XIII. — Lightfoot, dans son admirable édition des *Épîtres d'Ignace* (*Apostolic Fathers, II. S. Ignatius. S. Polycarp*, 2e édition, t. II, p. 322 à 324), ne pouvant se résigner à admettre qu'il y eût parmi les veuves ecclésiastiques des femmes qui n'avaient jamais été mariées, explique ainsi cette curieuse salutation: « Je salue ces femmes qui, tout » en étant veuves de nom et de condition apparente, doivent néanmoins » être appelées vierges. » Il se fonde sur un passage des *Stromates* de Clément d'Alexandrie (VII. 12) où la veuve continente est dite : διὰ σωφροσύνης αὖθις παρθένος, et cite à ce propos le mot de Renan (*Les Apôtres*, p. 124): « la veuve redevint presque l'égale de la vierge. » On avouera que cette traduction est tirée par les cheveux. En réalité la salutation énoncée par Ignace et la notice de la *Ie Épître à Timothée* se confirment réciproquement et il vaut mieux les interpréter l'une par l'autre que de chercher dans des textes notablement postérieurs des métaphores qui ne prouvent rien. Ignace, d'ailleurs, parle des « vierges qui sont dites veuves » et non « des veuves qui sont dites vierges ». Quant au passage où Tertullien s'indigne de cette monstruosité qu'une vierge de vingt ans ait été admise parmi les veuves (*De Virg. velandis*, 9), il prouve tout simplement que les instructions de la *Ie Épître à Timothée* avaient prévalu dans l'Église et que l'admission d'une jeune vierge parmi les veuves paraissait monstrueuse aux chrétiens rigoristes du IIIe siècle; mais il témoigne en même temps que de pareilles admissions se pratiquaient encore. Il ne serait jamais venu à l'esprit de personne d'inscrire une vierge au nombre des veuves, si la catégorie des veuves n'avait pas compris d'autres personnes que des femmes ayant été mariées, pas plus que l'on ne songerait à hospitaliser un enfant orphelin dans un asile de vieillards. — Cfr. mon mémoire déjà cité, p. 247 et suiv.

parfaitement claire et se tient dans toutes ses parties avec la logique et selon l'esprit positif qui caractérise son œuvre : les femmes isolées ne doivent être admises à assistance dans l'église que si elles n'ont absolument pas de famille ou d'amis qui puissent subvenir à leurs besoins, et si elles sont d'un âge qui ne leur permet plus d'y pourvoir par elles-mêmes, c'est-à-dire si elles sont vraiment privées de tout soutien ; celles qui, ayant été mariées, ont des enfants, doivent être entretenues par eux ; celles qui sont jeunes doivent se marier, parce que cela vaut mieux pour elles à tous égards. Le rédacteur des *Pastorales*, en effet, — il ne faut pas se lasser de le répéter, —estime très haut la sainteté du mariage et de la vie de famille ; c'est justement par respect pour le caractère sacré du mariage qu'il considère les secondes noces comme inférieures, et inspirées par les seules exigences de la chair.

Les « veuves », au sens que nous venons de déterminer, forment une catégorie à part dans la communauté. Dès l'origine, la solidarité intense des premiers groupements ecclésiastiques s'est exercée en premier lieu à l'égard des plus malheureux, des plus abandonnés, les orphelins et les femmes isolées, veuves ou vieilles filles, envers tous ceux qui étaient seuls au monde et dont personne ne s'occupait. Quand l'auteur des *Actes* raconte l'institution de ceux que l'on a appelés à tort les premiers diacres de l'église mère de Jérusalem, il rapporte que les hellénistes se plaignaient de ce que leurs veuves fussent négligées dans la distribution quotidienne des secours. Le récit en lui-même a besoin d'être soumis à une sévère critique ; mais il atteste que pour un écrivain à peu près contemporain de l'auteur des *Pastorales* l'assistance quotidienne des veuves était l'une des obligations essentielles des églises. Les Épîtres d'Ignace, celle de Polycarpe, plus tard encore le *Pasteur* d'Hermas et Justin Martyr confirment cette donnée[1]. La sollicitude en faveur des

1. Ignace, *Epist. ad Smyrnaeos*, 6. — *Ad Polyc.*, 4. — Polycarpe,

malheureuses qui n'avaient personne à aimer et plus rien à espérer sur cette terre, est universelle dans l'antique littérature chrétienne et, plus que beaucoup de savantes spéculations théologiques, elle a contribué à gagner les âmes à la cause de l'Évangile.

La saine compréhension des instructions relatives aux χῆραι jette un jour précieux sur les institutions et les dispositions des communautés helléniques. Les *veuves*, assurément, sont des assistées; elles sont inscrites sur un registre (v. 9); mais cette assistance ne ressemble en rien à celle de nos administrations de bienfaisance. Le premier mot du rédacteur des *Pastorales*, en ce qui les concerne, est : « Honore les veuves (v. 3). » Et ce n'est pas là une parole isolée. Polycarpe, dans sa *Lettre aux Philippiens*, dit qu'elles sont l'autel de Dieu (θυσιαστήριον θεοῦ); la plupart des auteurs chrétiens du second et même du troisième siècle tiennent un langage analogue[1]. Cette déférence réclamée en faveur des veuves a tant frappé certains historiens qu'ils ont cru devoir leur assigner une place parmi les dignitaires des communautés; les uns les ont identifiées avec les diaconesses, les autres y ont vu en quelque sorte la contre-partie féminine de ce que les presbytres étaient pour les hommes. Les deux interprétations sont également inexactes. On a pu, dans la suite des temps, recruter les diaconesses dans l'ordre des

Ad Phil., 6. — *Pasteur*, *Mand.*, 8; *Simil.*, I. 8; V. 3. — Justin, *Apol.*, I. 67. — Cfr. mon mémoire, p. 238-239. A la p. 241 et suiv. on verra aussi comment la sollicitude du christianisme primitif pour les veuves dérive directement du judaïsme.

1. Polycarpe, ch. IV, avec le commentaire de Lightfoot (*O. c.*, t. III, p. 329). — Cfr. mon mémoire sur le *Rôle des veuves*, p. 240-241, avec les passages cités là: *Homélies Clémentines*, III. 71; *Pasteur*, *Vis.* II, fin; Tertullien, *De Præscr. hæret.*, 3; *De Monog.*, 11; *De Virg. vel.*, 9 à la fin; *Ad uxorem*, I. 7. Dans les *Const. Apost.*, II. 26, et IV. 3, la même expression, θυσιαστήριον, est appliquée aux assistés en général; le mot est devenu ici une figure de rhétorique. Il n'y a aucune raison d'en soupçonner l'authenticité dans la Lettre de Polycarpe.

veuves, comme le prescrit la constitution apostolique citée plus haut (p. 338) ; même alors les deux institutions sont encore considérées comme distinctes, puisque les diaconesses sont prises parmi les veuves, mais que l'admission dans l'ordre des veuves n'équivaut nullement à l'admission dans le diaconat féminin. A l'époque des *Pastorales*, cette distinction est parfaitement claire. L'auteur de ces épîtres traite à part ce qui concerne les diaconesses (ch. III., v. 11) et ce qui concerne les veuves (ch. V, v. 3 et suiv.) : dans un écrit parfaitement ordonné comme sa première Lettre à Timothée, on ne saurait voir là un effet du hasard. Comment concilier, en outre, les conditions d'entrée dans l'ordre des veuves, telles qu'il les prescrit, avec les exigences du diaconat ? Sont-ce des femmes de soixante ans qui pourront y satisfaire ? On reconnaîtrait plus volontiers des fonctions convenables pour les diaconesses, dans les divers genres d'activité qui peuvent plus tard mériter à une femme l'honneur d'être inscrite parmi les veuves : avoir exercé l'hospitalité, avoir lavé les pieds des saints, avoir secouru les éprouvés, s'être consacrée à toute sorte de bonnes œuvres (v. 10). La véritable veuve, au contraire, ne vit plus que pour Dieu ; elle passe ses jours et ses nuits en prières (v. 5). Il serait abusif d'en conclure qu'il fallait avoir passé par le diaconat pour être admise au rang de « veuve » ; l'auteur, si précis dans l'énumération des conditions exigibles de la part des candidates à l'ordre des veuves, ne dit pas un mot de celle-là. Enfin, et surtout, quand on veut identifier les *veuves* et les *diaconesses*, on oublie complètement que les premières sont, dans toute la force du terme, des *assistées*, et qu'il y a incompatibilité entre cette situation et celle d'une fonctionnaire de l'association. Les veuves sont presque toujours associées aux orphelins dans l'énumération des catégories que l'on doit honorer. S'il faut conclure de là qu'elles étaient des dignitaires ecclésiastiques, il faudrait en dire autant des orphelins.

Cette même objection empêche de se rallier à la seconde

hypothèse, plus admissible à première vue, d'après laquelle les χῆραι auraient été en quelque sorte le pendant féminin des πρεσβύτεροι masculins. Il y a quelque chose de séduisant, assurément, dans la distribution symétrique que l'on établit ainsi parmi les membres des anciennes communautés helléniques; de même qu'à la classe des νεώτεροι correspondent dans la composition du gouvernement de l'association les διάκονοι masculins, à celle des νεώτεραι les diaconesses, à celle des hommes âgés ou πρεσβύται le conseil des pasteurs spirituels ou πρεσβύτεροι, de même à la classe des femmes âgées ou πρεσβύτιδες correspondrait l'ordre des χῆραι[1]. Comme il arrive souvent aux constructions historiques « trop jolies », celle-ci est un peu fantaisiste. Nous avons déjà vu ce qu'il fallait

1. L'expression la plus complète de cette thèse se trouve dans l'ouvrage déjà cité de M. Holtzmann (*Pastoralbriefe*, p. 241-242) : « Wie wir aber » bereits bezüglich der Ausdrücke πρεσβύτεροι, νεώτεροι und νεώτεραι ein » bezeichnendes Schwanken zwischen dem Begriff der natürlichen Alters- » verhältnisse und demjenigen der ihnen naturgemäss correspondirenden » Stellungen innerhalb des Gemeindeorganismus wahrnahmen, so er- » scheinen auch die *Tit.*, II. 3 genannten πρεσβύτιδες *I Tim.*, v. 2 unter » dem Namen πρεσβύτεραι und wenn gleich darauf speciell von χῆραι » gesprochen wird, so werden sich diese zweifelsohne zu den πρεσβύτεραι » ähnlich verhalten, wie die zur Verwaltung der Gemeindeangelegenhei- » ten bestellten πρεσβύτεροι zu den Männern vorgerückten Alters über- » haupt. Wie die πρεσβύτεροι die naturgemässen Obern der jüngeren » Gemeindeglieder, so scheinen auch *Titus*, II. 4, die πρεσβύτιδες mit der » Leitung des weiblichen Theils der Gemeinde betraut. Weil aber nicht » alle zufällig verwittweten Frauen zur Aufnahme in den kirchlichen » Stand dieser « Ehrenwittwen » sich eigneten, wird durch den Ausdruck » ἡ ὄντως χήρα die Wittwe par excellence, d. h. die verwittwete Frau, » welche in Befolgung des Rathes, *I Kor.*, VII. 8, 34, 40, unverehelicht » geblieben ist, um sich ganz den religiösen Interessen widmen zu können » innerhalb des weiteren Kreises der in natürlichem Sinne des Wortes » Verwittweten unterschieden und ausgezeichnet. Nicht alle wirkliche » Wittwen waren Standeswittwen, aber alle angehörigen des kirchli- » chen Wittwenstandes waren auch natürliche Wittwen. »

Toute cette théorie est bien précise pour être fondée sur des données qui sont à tel point « im Schwanken begriffen ».

penser de cette prétendue division de la communauté en collèges de jeunes gens et d'hommes âgés, et de la double catégorie de presbytres, les uns membres du gouvernement, les autres formant le collège des hommes âgés[1]. La valeur symétrique de la combinaison, qui en faisait le principal attrait, n'existe donc plus et l'on cherche vainement alors une raison quelconque pour assimiler les « veuves » à un conseil de πρεσβύτεραι, dont il n'y a aucune trace dans toute la littérature chrétienne primitive. On voit très bien, par contre, tout ce qu'il y a d'invraisemblable à prendre un groupe de vieilles femmes assistées pour un des rouages constitutifs du gouvernement des communautés helléniques[2].

Mais autre chose est de remplir une fonction officielle dans l'église, d'être revêtue d'une dignité à laquelle il a fallu être promue, autre chose de constituer une catégorie spéciale au sein de la communauté et de rendre certains services, en vertu d'une obligation toute morale, pour justifier les faveurs dont on est l'objet de la part de la communauté. Les veuves sont des assistées, sans doute, mais elles doivent néanmoins être honorées d'une façon toute particulière, parce qu'elles sont par excellence les protégées du Seigneur, celles en qui sa grâce se manifeste. L'Éternel n'est-il pas, dès les temps reculés de l'Ancienne Alliance, le protecteur des veuves et des orphelins? En les entourant de toute leur sollicitude, les fidèles se font les collaborateurs de Dieu et témoignent qu'ils sont véritablement les ministres et les disciples du Christ. Bien loin que l'assistance publique à laquelle elles recourent

1. Voir plus haut, p. 324 et suiv.

2. Aussi dans le passage déjà signalé de l'*Épître aux Smyrniens*, d'Ignace, les « vierges dites veuves » sont-elles saluées avec les familles des chrétiens, au ch. XIII, et non avec l'évêque, les presbytres et les diacres, au ch. XII. — Elles occupent dans l'assemblée une place d'honneur; mais elles font partie de l'assemblée et n'appartiennent pas au « bureau », si l'on veut bien permettre cette expression.

leur imprime un caractère d'infériorité ou les mette dans une situation subordonnée à l'égard de leurs bienfaiteurs, elles sont au contraire un honneur pour la communauté. Elles revêtent un caractère sacré, parce qu'elles sont à proprement parler les femmes de Dieu, de même que les orphelins sont les enfants du Seigneur. Dénuées de tout autre appui dans ce monde, elles sont entièrement à lui. Voilà, ce nous semble, la véritable originalité de l'institution chrétienne primitive. Elle renverse le rapport que l'on établit en général entre les assistés et leurs bienfaiteurs, en conférant à l'assisté une dignité morale qui le place au-dessus de son bienfaiteur lui-même. Elle dérive des principes fondamentaux de la conception chrétienne du monde et de la vie : la réhabilitation des malheureux, des faibles et des opprimés; la sanctification de la souffrance considérée comme une épreuve préparatoire du salut ; la ferme persuasion que du haut en bas de l'univers, depuis le Messie ou le Logos jusqu'à la plus humble des créatures, l'abaissement et les tribulations doivent précéder l'épanouissement de la vie éternelle ; la conviction que les victimes de la destinée sont tout particulièrement marquées du sceau de Dieu ; toutes ces expériences et ces assurances morales des premiers chrétiens conféraient une sorte de caractère sacré aux malheureuses par excellence, les femmes abandonnées, les veuves et les orphelines[1].

De là des obligations pour elles. Elles doivent être toutes à Dieu; elles doivent persévérer nuit et jour dans la prière (v. 5). Il faut éviter à tout prix qu'après avoir été inscrites au rôle des veuves, elles retournent à des amours terrestres et soient infidèles à Dieu en faveur d'un homme. Voilà pourquoi le rédacteur insiste si fort pour que l'on n'admette pas de jeunes veuves et pour que l'on repousse toutes celles qui, profitant des avantages de la situation, en sacrifieraient la

1. Cfr. mon mémoire, p. 240 et 241.

dignité et les devoirs. Elles doivent être avant tout des modèles de piété. Leur mission n'est pas d'enseigner; le rédacteur des *Pastorales*, si vigilant lorsqu'il s'agit de sauvegarder la saine doctrine, ne craint rien de la part des veuves[1]. Elles n'ont pas autorité pour cela. Elles ne doivent pas aller de maison en maison, comme les diacres qui sont les intermédiaires naturels entre les fidèles et la communauté; cependant, puisque les jeunes veuves vont commérer de tous côtés, il est probable que les veuves plus âgées pouvaient faire de la propagande au dehors pour la bonne cause[2]. Il faut se les représenter comme un corps de volontaires, agissant à côté des troupes régulières et sous la surveillance du commandement général. La description que nous a laissée Lucien des petites vieilles qui arrivent de bon matin, en compagnie d'orphelins, à la porte de la prison pour apporter des douceurs au pauvre Pérégrinus, est saisie sur le vif[3]. Ces assistées sont aussi des assistantes et, comme elles étaient, somme toute, dans la dépendance absolue de l'administration qui leur fournissait l'entretien, c'est-à-dire des évêques et des diacres, elles furent très certainement de précieux auxiliaires des chefs de la communauté, à la fois bénéficiaires et pratiquantes de la charité chrétienne.

Quand on compare la place que l'ordre des veuves occupe dans les *Épîtres pastorales*, dans les *Lettres* d'Ignace et de

1. Déjà Paul avait prescrit aux femmes de se taire dans les réunions des fidèles (*I Cor.*, XIV. 34). L'auteur des *Pastorales* interdit aux femmes toute activité didactique (*I Tim.*, II. 11-15). — Polycarpe, dans l'*Épître aux Philippiens*, ch. IV, plus prudent, insiste pour que les veuves soient σωφρονούσας περὶ τὴν τοῦ Κυρίου πίστιν, — d'où il ne faut pas déduire qu'elles fussent chargées d'un enseignement quelconque, mais que dans leurs conversations et dans leurs relations avec les fidèles elles devaient s'en tenir à la saine doctrine ou à la sage doctrine.

2. Cela résulte aussi du passage déjà cité de l'*Épître aux Philippiens* de Polycarpe, où il est recommandé aux veuves de se garder de la médisance, des calomnies, des faux témoignages.

3. Lucien, *De Morte Peregr.*, XII.

Polycarpe, c'est-à-dire dans les documents qui nous font connaître l'état des églises helléniques d'Asie au commencement du second siècle, avec celle qui est assignée à ces mêmes veuves d'après les témoignages plus tardifs émanant d'autres régions, on est porté à croire que leur rôle atteignit son apogée dans les communautés dont nous nous occupons actuellement. Plus tard, tout en continuant à être honorées, elles furent davantage reléguées au second plan, à mesure que la séparation entre le clergé et les laïques devint plus tranchée. Comme elles ne faisaient pas partie du clergé, elles ne participèrent point à l'extension de pouvoir et de dignité que le développement du sacerdotalisme assura aux magistrats ecclésiastiques. Elles restèrent des assistées, l'honneur et la gloire de l'église, mais dénuées d'autorité et réduites à un rôle passif, à moins qu'elles ne fussent appelées à devenir diaconesses.

Il convient d'observer en outre que les *Épîtres pastorales* où les « veuves » tiennent une si grande place, ne connaissent pas encore l'ordre des « vierges ». Celui-ci est d'une génération au moins postérieur et procède d'un esprit bien différent de celui qui inspire ces lettres. L'auteur de la *Ire à Timothée* veut que les jeunes filles se marient et qu'elles élèvent des enfants ; il est rigoriste ; il n'est pas ascète. Il laisse aux gnostiques de supprimer la vie de famille par mépris de la chair. Les femmes non mariées, lorsqu'elles sont isolées, privées de soutien, incapables de subvenir par elles-mêmes à leurs besoins, les vieilles filles, trouveront un refuge dans l'ordre des veuves ; mais il ne veut pas de jeunes « veuves », et repousse les femmes qui renoncent au mariage parce que le célibat leur paraît plus saint. Bientôt l'ascétisme en matière de mariage, dont les premiers éléments se trouvent déjà dans les épîtres pauliniennes authentiques, prendra son essor dans l'Église catholique naissante; l'ordre des vierges fera son apparition, et il est permis de supposer qu'il n'a pas tardé à faire du tort au prestige des « veuves ».

Celles-ci, à tout prendre, n'avaient en général pas grand mérite à vivre dans la continence, à renoncer à des amours terrestres qui ne les sollicitaient guère, pour se consacrer entièrement à Christ. Combien supérieures, aux yeux d'une société éblouie par l'ascétisme, étaient ces jeunes vierges qui résistaient aux séductions de la chair et du monde, vivant uniquement pour Dieu et ne retirant d'ailleurs aucun avantage matériel de leur renoncement, puisque la communauté ne leur accordait que son estime, sans aucun subside ! En dehors même de toute assistance, l'honneur d'être les « pures par excellence » suffit à en assurer le recrutement et, malgré les plaintes des auteurs postérieurs qui justifient les sages appréhensions de l'auteur des *Pastorales,* malgré que beaucoup de paille fût mêlée à ce que l'on prenait pour de l'or, l'absence de vœux perpétuels empêcha la recherche de ce faux idéal d'avoir toutes les conséquences funestes qui se produisirent plus tard dans l'Église devenue monastique.

* * *

Au terme de cette longue étude sur l'état des églises helléniques d'après les *Pastorales,* les lecteurs familiarisés avec les travaux de la critique historique moderne ne manqueront pas de nous faire observer que le développement ecclésiastique des communautés dont nous venons de nous occuper, est déjà bien avancé pour des congrégations aussi jeunes. Ces églises où le presbytérat est déjà un corps fermé, tâchant d'accaparer le service de l'enseignement et de la prédication au détriment des prophètes, des docteurs libres, des inspirés de tout charisme ; ces églises où figure déjà une garde du corps de l'orthodoxie, où l'épiscopat monarchique se substitue déjà à la pluralité des épiscopes, où il y a une organisation déjà quelque peu compliquée, des diacres, des dia-

conesses, des registres pour inscrire les femmes dénuées de parents et de ressources, ne sont pas, objectera-t-on, les pauvres petites communautés des origines chrétiennes. Un pareil développement ecclésiastique n'est admissible qu'au milieu du second siècle!

Telle est, en effet, l'opinion la plus accréditée parmi les historiens indépendants de la tradition, mais il nous est impossible d'en reconnaître le bien fondé. L'École de Tubingue, à qui revient le mérite d'avoir débrouillé l'histoire des origines du christianisme, a systématiquement retardé les termes de l'évolution religieuse et ecclésiastique dont elle a, la première, reconnu la véritable nature. Ainsi le voulaient les prémisses philosophiques dont elle s'inspirait. Mais si, à cette évolution abstraite et s'opérant à peu près partout en même temps, on substitue une conception plus concrète et plus positive du travail immense qui se fit dans les petites sociétés chrétiennes pendant une centaine d'années après la mort de leur fondateur, on ne voit aucune raison de ne pas admettre que, dès les premières années du second siècle, les communautés de l'Asie-Mineure hellénique aient atteint une phase de l'évolution ecclésiastique plus avancée que les autres, et l'on constate que le degré d'organisation auquel elles sont parvenues dans les *Pastorales* n'a rien d'anormal. Bien au contraire. Ces églises d'Éphèse, de Smyrne et autres cités de la même région, sont de beaucoup les plus importantes de l'époque; c'est dans ces villes cosmopolites, où se rencontrent les idées comme les marchandises de l'Empire oriental et de l'Occident, que les diverses tendances destinées à se fondre dans le catholicisme primitif s'agitent le plus vivement, que judaïsants, apocalyptiques, judéo-alexandrins, gnostiques, ascètes et antinomiens, mystiques et réalistes se coudoient[1]. Quand Pline rapporte à Trajan que les chrétiens se multiplient dans la province de Bithynie,

1. Voir plus haut, p. 273.

au point d'inquiéter sérieusement le commerce des victimes destinées aux sacrifices païens[1], il y a tout lieu de penser, même en faisant la part de l'exagération du nouvelliste, que le nombre des chrétiens devait être assez considérable dans les villes qui étaient alors le véritable foyer du christianisme en voie de formation. Ces églises existent depuis une cinquantaine d'années, dans un monde où l'on est habitué de longue date à des associations religieuses privées de toute sorte, ayant chacune son administration intérieure, ses statuts, ses fêtes régulières, n'ayant aucune existence légale sous le régime impérial, mais tolérées en fait par le gouvernement ou, mieux encore, ignorées par lui tant qu'il n'en résulte aucun inconvénient pour l'ordre social ou pour la domination romaine. Et l'on s'étonne que dans l'espace d'un demi-siècle elles soient parvenues au degré d'organisation ecclésiastique, somme toute, encore très imparfait, que les *Pastorales* nous permettent de reconstituer! On trouve étrange que les caractères très particuliers des principes religieux et moraux sur lesquels ces églises reposent, aient déjà provoqué des modifications très importantes des types administratifs dont les sociétés privées antérieures, grecques ou juives, offraient le modèle! Il fallait bien cependant que ces églises eussent une administration quelconque pour vivre. Elles ne pouvaient pas se contenter de reproduire l'organisation des éranes ou des synagogues, puisqu'il ne s'agissait pas de répondre aux mêmes besoins. Y a-t-il quoi que ce soit d'invraisemblable à ce que les fidèles les plus pratiques, les plus sages, les hommes d'ordre, aient été portés à renforcer l'autorité gouvernementale dans la mêlée anarchique où le christianisme menaçait de dispa-

1. *Epist.*, XCVI, 9-10 : « Neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. Certe satis constat prope jam desolata templa cœpisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cujus adhuc rarissimus emptor inveniebatur. »

raître? Une expérience de quarante ans n'était-elle pas suffisante pour déterminer cette évolution de la politique chrétienne?

En vérité, tout cela se conçoit fort aisément. On ne comprend même pas bien comment les historiens, qui prétendent retarder toute cette organisation jusqu'au milieu du second siècle, se représentent la vie de communautés relativement aussi importantes que celle d'Éphèse, pendant une centaine d'années, en dehors de toute administration régulière. Pourquoi dès lors ramener à une date très basse les documents qui nous font connaître les premières institutions administratives chrétiennes, s'il n'y a pas d'autre raison en faveur de leur origine tardive? L'époque où les *Épîtres pastorales* furent rédigées peut être déterminée avec une approximation suffisante par des arguments positifs; le témoignage qu'elles nous apportent sur l'organisation des églises helléniques cadre parfaitement avec cette époque et ce milieu.

Il importe seulement de l'estimer à sa juste valeur, sans dénigrement et sans exagération. Noublions pas, dans nos reconstructions du passé chrétien, que les institutions préconisées dans ces *Épîtres* sont en voie de formation. Elles représentent l'ensemble des fonctions gouvernementales et administratives que l'auteur voudrait faire prévaloir dans les églises, un idéal à réaliser, non pas une situation déjà acquise. Elles dépeignent ce qui sera l'avenir prochain; elles expriment la tendance qui triomphera, — et c'est bien pour cela qu'elles ont été conservées. Elles sont donc en avance, si j'ose ainsi dire, sur l'état réel d'églises qui étaient elles-mêmes les plus avancées, les plus développées de la chrétienté primitive. Combien d'autres n'arriveront au même point que vingt-cinq ou trente ans plus tard! Les circonstances y étant autres, le développement organique de la communauté y est différent. Nous le verrons bientôt en ce qui concerne une autre grande Église de la même époque, celle de Rome.

Enfin que de choses manquent encore dans l'organisation ecclésiastique des *Pastorales!* Si l'idée d'orthodoxie est déjà née par réaction contre l'anarchie religieuse et morale, l'absorption des fonctions spirituelles par les dignitaires ecclésiastiques commence seulement, les notions de sacrement, de fonctions sacramentelles, de sacerdoce, de succession épiscopale, d'Église catholique, l'opposition du clergé et des laïques n'existent pas encore dans les communautés qu'elles nous font connaître. Elles sont la préface des *Épîtres d'Ignace* bien plus que le premier manifeste du système ecclésiastique catholique. Celui-ci est né à Rome. Il ne verra le jour que plus tard.

§ 5

Les Documents d'origine occidentale.

LA Ire ÉPÎTRE DE PIERRE
L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX. — L'ÉPÎTRE DE CLÉMENT ROMAIN
AUX CHRÉTIENS DE CORINTHE

1

Nature des documents. — La Ire Épître de Pierre. L'Épître aux Hébreux.

Parmi les documents qu'il nous reste à analyser pour épuiser la série des témoignages sur l'organisation des églises chrétiennes primitives à la fin du premier et au commencement du second siècle, l'*Épître de Clément Romain* aux chrétiens de Corinthe est de beaucoup le plus important.

Personne ne conteste qu'elle ait été écrite à Rome. Au contraire, l'origine occidentale de la *Ire Épître de Pierre* et de l'*Épître aux Hébreux,* toutes deux antérieures à la Lettre de Clément Romain, est mise en doute par plusieurs critiques. Cependant, comme l'origine romaine du premier de ces deux écrits canoniques est pour le moins très vraisemblable, comme le second est adressé à des chrétiens de Rome, s'il n'émane pas de cette ville, il convient de les étudier ensemble. S'il existe quelque part des témoignages authentiques, directs, sur la chrétienté de Rome au premier siècle de notre ère, c'est là qu'il faut les chercher.

Mais il ne faut pas s'attendre à faire une moisson aussi

abondante que dans les *Épîtres pastorales*. Celles-ci sont réellement déjà des traités ecclésiastiques. Les deux encycliques dont l'une porte en tête le nom de l'apôtre Pierre, tandis que l'autre, anonyme, a été attribuée plus tard à l'apôtre Paul, sont des écrits religieux, dogmatiques, parénétiques, où les questions proprement ecclésiastiques sont à peine effleurées. Très intéressantes comme témoignages des dispositions qui régnaient dans la communauté romaine en ces temps reculés, elles ne nous apportent que de maigres renseignements sur l'organisation primitive des églises occidentales. Leur témoignage a une valeur plus négative que positive; elles nous apprennent quelles institutions ecclésiastiques n'existaient pas encore plutôt qu'elles ne nous éclairent sur celles qui fonctionnaient déjà.

La *Ire Épître de Pierre* se présente dans le canon du Nouveau Testament comme une lettre de l'apôtre Pierre, écrite à Babylone par Sylvanus et adressée aux chrétiens dispersés à travers les provinces du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie, pour les exhorter à demeurer fidèles au Christ malgré les souffrances imméritées qui risquent de lasser leur constance[1]. Seules, les personnes étrangères aux mœurs littéraires du monde juif et chrétien de cette époque[2] peuvent se croire liées par la mention du nom de l'apôtre Pierre dans la suscription. La *IIe Épître* porte également en tête le nom du même apôtre et cependant, à moins d'être décidé d'avance à n'admettre aucun pseudépigraphe dans le recueil sacré, il n'y a pas un critique sérieux pour en reconnaître l'origine apostolique. D'ailleurs le soin

1. *I Pierre*, I. 1; V. 12-13. — I. 6-7; II. 12; III. 16; IV. 5, 12-13, 19; V. 9-11.

2. J'ai, après beaucoup d'autres, cherché à faire comprendre ces mœurs littéraires, si différentes des nôtres, dans une conférence sur l'*Apocalypse d'Hénoch*, publiée par la *Revue des Études juives* (n° 54, octobre-décembre 1893), p. VIII et suiv., à laquelle je me permets de renvoyer le lecteur.

que met le rédacteur à se nommer, en finissant, et à se décerner un brevet de fidélité, suffirait déjà à écarter l'idée que cette lettre émane de l'apôtre Pierre en personne[1]. Il n'est pas douteux que l'on ait affaire à l'œuvre d'un écrivain élevé à l'école paulinienne, familier avec quelques-unes des épîtres de l'apôtre des Gentils, mais déjà étranger aux âpres controverses que celui-ci avait dû soutenir contre les judaïsants[2].

1. *I Pierre*, v. 12, où Sylvanus déclare écrire pour Pierre et se fait décerner un brevet de fidélité, afin de bien établir que l'on peut avoir confiance en lui. Plusieurs critiques n'hésitent pas à attribuer la lettre à ce Sylvanus, qu'ils identifient avec le personnage du même nom mentionné par l'apôtre Paul parmi ses disciples à côté de Timothée (*II Cor.*, I. 19; *I Thess.*, I. 1; *II Thess.*, I. 1) et qui joue un rôle assez important dans les *Actes* (Silas = Sylvanus). Voir *Handcommentar*, t. III, p. 117, par M. von Soden. — Ce n'est là qu'une hypothèse, puisque ce nom a pu être porté par d'autres. On ne s'explique pas bien pourquoi un disciple de Paul, écrivant à des communautés en partie fondées par Paul, s'abriterait sous l'autorité de Pierre pour écrire à des chrétiens d'origine païenne, à moins que cette énumération de provinces asiatiques, auxquelles rien dans la Lettre ne se rapporte spécialement, ne soit là que pour figurer les chrétiens des provinces en général.

2. Sur les rapprochements entre *I Pierre* et les *Épîtres aux Romains* et aux *Éphésiens*, voir l'article *Pierre* de M. Sabatier dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger, t. X, p. 620-621 (les rapprochements signalés par M. Sabatier et par d'autres avec l'*Épître de Jacques* ne nous paraissent pas probants). Le style est paulinien. — Le paulinisme de l'auteur est assez semblable à celui des *Actes*. M. Reuss (*Bible*, *Les Épîtres catholiques*, p. 168) dit fort justement : « On » s'aperçoit facilement que l'auteur a appris son christianisme à cette » école [la théologie paulinienne], et ce qui l'en rapproche, ce ne sont » pas quelques lambeaux épars et décousus, c'est l'ensemble des con- » ceptions, c'est le système que nous y reconnaissons partout, mais avec » cette réserve importante que l'idée mère, celle de la justice par la foi, » dans le sens que Paul y attache, en d'autres termes, que l'élément » mystique en a disparu. » — Sur les rapports de terminologie entre les discours des *Actes*, qui sont l'œuvre propre du rédacteur, et *I Pierre*, voir von Soden, *Handcommentar*, p. 111. — Dans la vieille version syriaque, la *Peshito*, l'*Épître de Pierre* figure avec les *Actes* entre l'*Épître de Jacques* et *I Jean*.

L'auteur se donne pour un presbytre[1]; nulle part il ne fait la moindre allusion à ses relations personnelles avec Jésus; la tradition évangélique galiléenne lui est inconnue. Il est nourri de la lecture de l'Ancien Testament dans la Version des LXX, à tel point que sa terminologie en dérive constamment[2]. Il vit à une époque où le christianisme a déjà pris une certaine extension et où les fidèles ont déjà eu à souffrir de la part des païens pour la cause du Christ[3]. C'est justement la crainte que ces souffrances prolongées ne les fassent désespérer du retour tant promis du Christ, qui le détermine à rédiger son encyclique. De pareilles épreuves ont pour but de mettre à l'essai la solidité de leur foi; la fin de toutes choses est proche; le moment du jugement est venu et c'est par la maison de Dieu qu'il commence[4].

Assigner une date à ces exhortations si générales est bien délicat. Elles sont postérieures à la mort de l'apôtre Pierre, puisqu'elles sont écrites en son nom sans être de lui; elles sont antérieures à l'activité littéraire de Papias et à l'*Épître aux Philippiens* de Polycarpe[5]. L'hypothèse la plus vraisemblable est de les attribuer à la même période qui vit éclore les autres écrits de la même famille, spécialement les *Actes*, après l'an 80. Les allusions répétées aux souffrances

1. v. 1: ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων.
2. Cfr. von Soden, *Handcommentar*, III, p. 111.
3. Le fait même que la Lettre est adressée à une série de provinces d'Asie-Mineure suppose l'existence de communautés déjà organisées, en rapports les unes avec les autres. — Les souffrances auxquelles il est fait allusion sont infligées à des chrétiens d'origine païenne par des païens et non par des Juifs: i. 18; ii. 10, 12; iii. 6 (les femmes chrétiennes *sont devenues* les descendantes de Sarah; ce n'étaient donc pas des Juives de naissance), 16; iv. 3, 12-15.
4. i. 6-7, 13; ii. 7, 15, 20-21; iv. 7, 12-19; v. 8-11.
5. L'auteur de l'*Épître aux Philippiens* fait un si large usage de la *I*[e] *Épître de Pierre* que les anciens historiens l'avaient déjà remarqué; cfr. Eusèbe, *H. E.*, IV. 14. 9. — Le même Eusèbe (*H. E.*, III. 39. 16) atteste que Papias la connaissait.

infligées par les païens aux fidèles ont paru militer en faveur du règne de Domitien qui, le premier, procéda avec quelque méthode contre les chrétiens[1]; mais on exagère la portée de ces passages, quand on y voit des allusions à de véritables persécutions. Les souffrances dont il s'agit ont pu se produire sous tous les règnes.

C'est de Rome, selon toute vraisemblance, que sont parties ces paternelles exhortations. Déjà l'idée d'adresser une lettre collective aux « frères provinciaux » a un cachet tout romain; elle a dû germer dans le cerveau d'un chrétien de la capitale. On comprend difficilement qu'il subsiste des doutes sur le pays d'origine, alors que l'auteur lui-même à la fin de sa lettre écrit ces mots : ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαϐυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου (v. 13). Comment admettre un seul instant qu'il s'agisse ici de l'ancienne Babylone, dont il ne subsistait plus que des ruines, où personne n'a jamais eu connaissance qu'il existât une communauté chrétienne d'une certaine importance, et qui, à l'époque romaine, n'avait aucune relation suivie avec les provinces d'Asie-Mineure? Babylone, pour les chrétiens de l'âge apostolique, c'est Rome, d'après le langage allégorique et apocalyptique, c'est le siège du pouvoir païen, la capitale du monde qui va finir.

1. L'application sévère de l'impôt du didrachme par le gouvernement de Domitien aux Juifs et à ceux « qui improfessi judaïcam viverent vitam » (Suétone, *Dom.*, 12) permit à l'administration impériale d'établir une démarcation très nette entre les Juifs et les Chrétiens. — On sait que Domitien se montra rigoureux à l'égard des philosophes, des propagateurs de religions étrangères et de ceux qui étaient convaincus d'impiété (Suétone, *Dom.*, 15; Dion Cassius, LXVII, 13 et 14; Eusèbe, *H. E.*, III. 17 et 18. 4). Tertullien aussi connaît un commencement de persécution sous le règne de Domitien (*Apol.*, 5). — Cfr. Neumann, *Der rœmische Staat und die allgemeine Kirche*, I, p. 7 et suiv. — Il convient d'ajouter que les souffrances que l'auteur de *I Pierre* redoute pour ses coreligionnaires, sont des tracasseries, des moqueries, de mauvais traitements, des condamnations injustes, plutôt que les supplices des véritables persécutions.

C'est là que toute la tradition ecclésiastique ultérieure fixe la dernière période de l'activité apostolique de Pierre, alors que nulle part il ne se rencontre aucune trace sérieuse d'une mission de Pierre dans les juiveries de la Mésopotamie; c'est là que cette même tradition localise l'activité littéraire de Marc, qualifié ici même de « fils de l'apôtre[1] ». La dénomination symbolique de Rome, si familière aux chrétiens d'alors, est en complète harmonie avec l'ensemble de la situation telle que l'auteur se la représente. Les frères auxquels il écrit constituent « la race élue, royale, sacer- » dotale, le peuple saint, que Dieu s'est acquis pour qu'ils » annoncent l'excellence de celui qui les a appelés des » ténèbres à sa merveilleuse lumière (II. 9); alors qu'autre- » fois ils n'étaient pas un peuple, ils sont maintenant le » peuple de Dieu (v. 10) »; — en d'autres termes, les chrétiens ont pris la place du peuple d'Israël; la Nouvelle Alliance s'est substituée à l'Ancienne. Mais ce peuple, appelé à de si glorieuses destinées, est en exil jusqu'au jour du triomphe prochain; les chrétiens sont la διασπορά, des étrangers au monde qu'ils habitent (I. 1); leur véritable patrie est le ciel. De même que l'antique Babylone a dispersé l'ancien peuple de Dieu, de même la nouvelle Babylone violente le nouveau peuple de Dieu; telle est la volonté de l'Éternel, pour un temps encore (III. 15-22; IV entier)[2].

1. Cfr. Eusèbe, *H. E.*, II. 15, qui nous apprend que déjà dans l'antiquité chrétienne on interprétait « Babylone » au sens allégorique où nous le prenons.

2. L'auteur de *I Pierre* est familiarisé avec les descriptions apocalyptiques. Au ch. III. v. 19 et suiv., il connaît l'existence d'un séjour où les esprits rebelles d'avant le déluge attendent le jugement, suivant une conception qui se retrouve dans l'*Apocalypse d'Hénoch* (chap. 25). L'eau du déluge est pour lui le symbole du baptême. On voit combien ce symbolisme manque de précision. La tournure symboliste des conceptions de l'auteur n'en est pas moins évidente. Voir, I. 10-12, la portée allégorique donnée par lui à toute l'histoire sacrée d'Israël; le salut chrétien est considéré comme l'objet des investigations des prophètes qui

Cette conception est en quelque sorte intermédiaire entre celle de l'apôtre Paul et celle de l'*Épître aux Hébreux*. Pour Paul, l'Ancienne Alliance a été la préparation de la Nouvelle Alliance en Christ, parce qu'elle a procuré à l'homme le sentiment intime de son impuissance à réaliser la justice par ses propres forces; la Loi, qui ordonne d'être juste sous peine d'encourir la condamnation divine, ne donne pas l'énergie nécessaire pour remplir les obligations qu'elle impose; la foi, au contraire, en unissant le fidèle au Christ de manière à le faire mourir au péché avec lui et renaître avec lui à la vie supérieure, fait de ce fidèle un être renouvelé, une nouvelle créature, en qui la grâce divine supplée à l'impuissance originelle. Le plan providentiel, d'après l'apôtre, procède par antithèse, aussi bien dans le drame intérieur de l'âme individuelle que dans le drame historique de l'humanité. Pour l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* l'Ancienne Alliance en Israël a été aussi la préparation de la Nouvelle Alliance par Christ, mais simplement à titre de préfiguration, comme une expression matérielle terrestre, imparfaite, de la purification véritable obtenue par le sacrifice céleste, spirituel, parfait du Christ. Le processus par antithèse a fait place au processus par intégration progressive de la vérité[1]. Il s'est passé dans l'histoire ce qui se produit dans l'esprit individuel : l'intelligence encore incomplète ne saisit que l'image, la forme extérieure, l'enveloppe des choses, mais à mesure qu'elle se développe, à

recherchent à quel temps et à quelles circonstances se rapportait l'Esprit du Christ qui était en eux. — Sur la portée de l'expression παρεπιδήμοις διασπορᾶς, dans l'adresse (I. 1), voir plus bas la première note du chapitre consacré à l'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens*, relative à l'ἐκκλησία παροικοῦσα.

1. Cfr. Eug. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux* (Paris, Fischbacher, 1894), ch. VI, § 2; surtout p. 188-191 et p. 196-197, et les observations que j'ai présentées sur cet ouvrage dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXX, p. 213 et suiv.

mesure que de « psychique » elle devient « pneumatique », à mesure aussi elle devient capable de saisir directement la vérité spirituelle, le sens intime, la réalité essentielle des choses.

Ce système, auquel manquent et la profonde psychologie morale de saint Paul et le sens de sa foi mystique, implique assurément l'existence antérieure du paulinisme, mais rentre beaucoup plus directement que la théologie paulinienne dans les cadres de la philosophie judéo-alexandrine. De tous les écrits du Nouveau Testament il n'y en a pas de plus philonien que l'*Épître aux Hébreux*[1]. Or, cette épître est adressée aux chrétiens d'Italie, c'est-à-dire évidemment en toute première ligne aux chrétiens de Rome, par un auteur inconnu qui devait appartenir à la communauté romaine. Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, écrit-il en prenant congé de ses lecteurs (XIII. 24), ce qui doit s'entendre de chrétiens originaires d'Italie[2], adressant leurs salutations à leurs coreligionnaires demeurés dans ce pays, d'autant que l'auteur lui-même qui transmet ces salutations est, comme eux, éloigné des siens. Ne demande-t-il pas, en effet, aux destinataires de prier pour lui afin qu'il leur soit plus tôt rendu (XIII. 19)? Tel est le sens le plus correct de ces passages. Que si l'on préfère, néanmoins, traduire οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας par : « les frères qui sont en Italie, » alors l'Épître émane d'un auteur temporairement retenu en Italie, et très

1. Voir l'étude analytique de ces rapports dans C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (Iena, 1875), p. 321 à 330.

2. Οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας signifie : « ceux qui sont originaires d'Italie, » et non : « ceux qui sont en Italie, » de même que ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ (*Matth.*, XXI. 11) signifie : « celui qui est originaire de Nazareth. » Cfr. *Clavis N. T.*, s. v. ἀπό. Dans *Actes*, X. 23, les chrétiens de Joppé sont dits τινὲς τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ Ἰόππης, parce qu'ils quittent cette ville avec Pierre pour se rendre auprès du centenier Corneille. La préposition ἀπό implique toujours une idée de séparation ou de dérivation.

vraisemblablement à Rome même, écrivant à des destinataires inconnus. De toute façon, l'*Épître aux Hébreux* est un document qui se rapporte à des communautés occidentales, soit qu'elle ait été adressée par un chrétien d'origine romaine à des coreligionnaires romains, — ce qui est de beaucoup le plus vraisemblable, — soit qu'elle ait été écrite de Rome par un chrétien prisonnier en cette ville. Cette provenance occidentale est confirmée par le fait que l'Épître fut connue à Rome dès la plus haute antiquité et que, tout en étant lue fidèlement par les chrétiens occidentaux, elle eut beaucoup de peine à s'y faire accepter comme document apostolique. On y avait conservé le souvenir qu'elle émanait d'un personnage qui n'était pas apôtre, tandis qu'en Orient, où l'on était moins bien renseigné sur sa provenance, elle passa de bonne heure pour l'œuvre de saint Paul[1].

Comment dater un document rédigé en termes aussi généraux et si complètement étranger au monde des réalités concrètes ? Il émane certainement de la seconde ou même de la troisième génération chrétienne[2], mais il est antérieur à la

1. L'*Ép. aux Hébreux* semble avoir été connue de Clément Romain. Il ne la cite pas, mais il se rencontre avec elle sur un grand nombre de points et a de nombreuses expressions en commun avec elle; cfr. l'index, p. 146 et 147, de l'édition de *Clément Romain* de Gebhardt et Harnack (*Patrum apostolicorum Opera*, I. 1). Clément Romain implique l'*Épître aux Hébreux* comme celle-ci implique l'existence antérieure du Paulinisme. — Elle manque dans le Canon de Muratori, ainsi que *I Pierre*. Tertullien l'attribue à Barnabas. En Orient, au contraire, Clément d'Alexandrie déjà y voit une lettre de Paul et Origène l'œuvre d'un disciple de Paul. — Voir les introductions des Commentaires, les articles des Encyclopédies théologiques et Ménégoz, *O. c.*, p. 65 et suiv.

2. Voir II. 3 et 4 (le salut a été annoncé par le Seigneur, puis transmis à l'auteur et à ses contemporains par ceux qui ont entendu le Seigneur); X. 32 (rappel des souffrances endurées à l'origine de la communauté romaine); XIII. 7 (rappel des premiers conducteurs qui ont souffert pour leur foi). Rien de tout cela n'aurait pu être dit avant l'an 70. — La grande raison mise en avant pour assigner à l'épître une date antérieure à la destruction de Jérusalem et du Temple, c'est que l'auteur parle des

Lettre de Clément Romain. Il doit donc appartenir au dernier quart du second siècle et être à peu près contemporain des *Actes* et de *I Pierre*. Il n'est guère possible de préciser davantage. Mais il importe de saisir le lien qui existe entre ce groupe d'écrits, afin de bien saisir les conditions différentes qui présidèrent à l'évolution première des églises chrétiennes en Occident et spécialement à Rome.

2

Caractère de la plus ancienne chrétienté romaine.

Sous des différences individuelles très marquées on reconnaît néanmoins dans ces divers écrits un fonds commun, qui trahit leur parenté originelle ou qui dénote tout au moins la provenance d'un même milieu. Leurs auteurs sont également universalistes. La question qui a si profondément troublé la mission paulinienne, n'existe même plus pour eux, sinon comme une question vidée dont il y a lieu, tout au plus, de rappeler quelques incidents, pour bien montrer que dès l'origine tous les apôtres ont été unanimes à admettre la vocation des païens comme des Juifs. Pour les uns comme pour les autres la crise qui a définitivement séparé le

sacrifices lévitiques comme s'ils étaient encore célébrés de son temps. Cette raison n'a aucune valeur pour ceux qui se sont familiarisés avec la manière de penser des judéo-alexandrins. La réalité concrète, pour eux, est chose secondaire; la vérité abstraite est seule intéressante. Les apologètes chrétiens, les rabbins juifs ont continué à discuter sur la valeur des institutions rituelles du judaïsme, après la destruction de Jérusalem, comme si elles étaient restées en vigueur. — Voir mon article déjà cité dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXX, p. 216-217.

christianisme du judaïsme est terminée. En d'autres termes, ils opèrent sur un terrain qui a été déblayé par saint Paul. De même, ils ont tous connaissance de la théologie paulinienne; ils ont hérité d'elle une conception du christianisme où la prédication, la vie terrestre, l'enseignement de Jésus ne tiennent pour ainsi dire aucune place, où l'œuvre salutaire du Christ commence à sa mort pour se révéler pleinement dans sa résurrection et s'accomplir dans le ciel. A cet égard, ils procèdent d'une inspiration nettement distincte de celle qui a produit les documents syro-palestiniens tels que la *Didaché* ou l'*Épître de Jacques* [1], lesquels se rattachent directement à l'évangile galiléen de Jésus. Mais, s'ils ont comme antécédent commun l'évangile paulinien, il saute aux yeux qu'ils n'en ont saisi ni la haute valeur psychologique, ni la saveur mystique. Assurément, ils enseignent le salut par la foi, mais cette foi, comme nous avons déjà eu l'occasion de le constater dans la *Ire Épître de Pierre* et dans l'*Épître aux Hébreux*, est une simple adhésion de l'esprit à l'œuvre rédemptrice du Christ; elle n'est pas le don de soi-même à Christ, de manière que l'esprit du Christ se substitue à celui du pécheur impuissant et que dès lors le fidèle vive dans la communion intime avec son Seigneur. Tandis que l'apôtre Paul est préoccupé avant tout d'initier ses disciples à sa propre expérience du salut en Christ, tandis que toute son argumentation, exégétique ou psychologique, est inspirée par le désir intime de rendre sensible à leur âme le comment et le pourquoi de la régénération de l'humanité pécheresse par Christ, substituée à sa purification par la Loi de Moïse et le ritualisme juif, les épigones qui ont recueilli

1. Les dépendances littéraires, contestables à notre avis, que l'on a signalées entre ces écrits syro-palestiniens et ceux du groupe que nous appelons occidental, n'infirment pas notre appréciation. Si elles sont fondées, elles prouvent que les auteurs des uns ont connu les autres ; mais cela n'empêche pas que la genèse de leurs conceptions respectives du christianisme ne soit entièrement différente.

son héritage, sans avoir reçu en partage son génie, se proposent surtout de montrer par l'interprétation des livres sacrés juifs que la substitution d'un nouveau peuple de Dieu au peuple juif, d'une Nouvelle Alliance à l'Ancienne, d'un nouveau culte et bientôt même (chez Clément Romain) d'un nouveau sacerdoce au ritualisme et au lévitisme juifs, est conforme au plan de Dieu. Sans doute, Paul déjà n'a pas négligé cet élément formel de sa thèse ; on sait à quel point il abuse des interprétations allégoriques et avec quelle hardiesse il puise dans l'arsenal de la méthode judéo-alexandrine. Mais ce qui, chez Paul, n'est qu'un moyen pour défendre une vérité religieuse expérimentale, est devenu chez ses successeurs la thèse essentielle.

Les caractères distinctifs du groupe d'écrits que nous étudions se retrouvent déjà dans les *Actes des Apôtres*, mais à un moindre degré que dans *I Pierre*, l'*Épître aux Hébreux* et la *Ire Épître de Clément Romain*. L'auteur des *Actes*, en effet, a un sens historique plus développé, une notion plus claire des réalités concrètes ; il a travaillé sur des documents et se propose de narrer des faits plutôt que de faire des dissertations. Cependant prenez-le dans les parties de son œuvre qui lui appartiennent en propre, les discours des *Actes* ; constatez les dispositions qu'il applique à la mise en œuvre de ses documents. N'y retrouve-t-on pas les caractères que nous venons de signaler : l'universalisme paulinien présenté comme un fait acquis et accepté par tous les apôtres dès l'origine ; le paulinisme émoussé et dépouillé de sa saveur propre ; l'ignorance de l'hébreu et l'exégèse judéo-alexandrine employée d'une façon continuelle pour montrer dans l'Ancien Testament la préfiguration du Christ et de son œuvre[1] ?

1. Ces mêmes caractères se retrouvent dans le troisième Évangile, œuvre du même auteur. Comme le dit M. Sabatier (art. *Luc*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII. p. 410) : « Chez Luc, le » messie juif devient le sauveur du monde, le second Adam qui » recommence et renouvelle la vie de toute l'humanité. » Voir encore :

Toutefois, comme l'origine romaine du troisième Évangile et des *Actes des Apôtres* n'est garantie par aucun témoignage de quelque valeur, il vaut mieux les laisser de côté ici, et limiter notre argumentation aux écrits dont la provenance occidentale est mieux attestée et où les caractères que nous avons dégagés se dessinent avec toute la netteté voulue. La *I*re *Épître de Pierre* et l'*Épître aux Hébreux*, destinées l'une et l'autre à affermir la fidélité de chrétiens découragés par les souffrances, en leur montrant qu'ils sont bien sûrement le peuple de Dieu selon la Nouvelle Alliance, supérieure à l'Ancienne, procèdent l'une et l'autre des mêmes prémisses, et attestent l'existence, à Rome, dans le dernier quart du premier siècle, d'une chrétienté d'un type particulier, auquel se rattache également la *Lettre de Clément Romain aux Corinthiens*. Voilà ce qu'il importe de bien saisir.

Cette chrétienté romaine procède du libéralisme judéo-alexandrin plus directement encore que du libéralisme paulinien. Sans doute, l'action libératrice du grand apôtre s'y est fait sentir. Mais elle ne semble pas s'être exercée à Rome dans les mêmes conditions que dans les communautés proprement pauliniennes d'Asie-Mineure et de Grèce. Lorsque l'apôtre écrit son *Épître aux Romains*, il existe déjà une communauté chrétienne dans la capitale de l'Empire. La teneur de l'épître montre que, là comme partout ailleurs,

Bibl. de l'École des Hautes Études, section des Sciences rel., t. I, p. 228, un mémoire du même auteur intitulé: *L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les Épîtres de saint Paul?* « La théologie du livre des *Actes* est, en effet, bien éloignée » de celle des épîtres. Le paulinisme qu'on y retrouve a perdu son caractère spécifique. Les angles ont été émoussés, il se réduit à un pagano-» christianisme neutre, un peu banal, où flottent des idées parfois de » provenance contraire, sans lien logique intérieur et vivant... Encore » une fois, Luc qui connaît et admire si fort le grand missionnaire, » ignore avec une candeur parfaite l'écrivain, le polémiste et surtout le » théologien. »

la grosse question autour de laquelle pivotent les destinées du christianisme naissant, est l'émancipation à l'égard des prescriptions légales du judaïsme[1]. Mais la solution libérale que Paul fit prévaloir dans les églises fondées directement par lui, résultait logiquement déjà des principes du judaïsme allégorisé et spiritualisé de la Dispersion ; nous l'avons montré plus haut[2]. Elle pouvait se dégager sous l'action du nouvel élément introduit dans la combinaison religieuse judéo-alexandrine par le christianisme, sans que ce nouvel élément se présentât sous la forme spécifique de la théologie individuelle de Paul. Or, celui-ci a-t-il jamais pu exercer une action personnelle prolongée à Rome? Nous ne savons rien sur sa destinée à partir du moment où il arriva dans cette ville, en dehors de ce que rapporte la maigre notice par laquelle se termine le livre des *Actes :* « Paul resta deux ans entiers dans une demeure qu'il avait » louée et il recevait tous ceux qui venaient vers lui (τοὺς εἰς- » πορευομένους πρὸς αὐτόν), prêchant le royaume de Dieu et en- » seignant, sans entrave, avec toute franchise, ce qui con- » cerne le Seigneur Jésus-Christ. » Il semble bien ressortir de ces paroles que Paul n'était pas libre d'aller où il lui plaisait, mais qu'il était en quelque sorte interné, soit qu'il attendît son jugement, soit qu'il eût été condamné à ne plus causer de troubles parmi les Juifs par des prédications publiques.

1. Cfr. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter,* p. 402 et suiv. — Il nous paraît évident que toute l'argumentation de l'*Épître aux Romains* suppose des lecteurs familiarisés avec l'Ancien Testament; par conséquent, s'ils sont en majorité d'origine païenne, comme le veut M. Weizsäcker (p. 420), ce doivent être du moins d'anciens païens ayant déjà passé par le judaïsme en qualité de σεβόμενοι τὸν θεόν. — La communauté à laquelle Paul écrit n'est plus un parti chrétien dans une synagogue juive. Elle a une existence distincte en tant qu'association chrétienne; elle comprend des fidèles dont l'émancipation à l'égard des observances juives est inégalement avancée; c'est le principe même de la nécessité d'une Loi quelconque pour le salut que l'apôtre cherche à combattre.

2. Voir plus haut, p. 92 à 95.

L'auteur des *Actes*, en effet, stipule qu'il recevait « ceux qui venaient vers lui ». Ce n'étaient pas là des conditions favorables à son apostolat. Et après ces deux ans, qu'est-il devenu? Il n'est pas resté le moindre renseignement à ce sujet. En tous cas, il n'y a aucun témoignage attestant que Paul ait imprimé à la communauté romaine l'empreinte de sa puissante personnalité au même degré où il le fit ailleurs. Au contraire, toute la tradition romaine suppose une introduction du christianisme à Rome, antérieure à Paul et indépendante de lui, qui se rattache au nom de l'apôtre Pierre, de même que l'Épître aux provinciaux d'Asie se réclame de l'autorité apostolique de Pierre. Sans doute, il y a encore moins de documents historiques sérieux attestant l'action de saint Pierre qu'il n'y en a pour établir le rôle véritable de saint Paul à Rome, puisqu'il n'y a même pas pour lui l'équivalent de la notice finale des *Actes*. Mais la concordance d'une tradition aussi unanime avec les données fournies par les plus anciens écrits chrétiens composés à Rome ou adressés à Rome, nous oblige à reconnaître que la chrétienté romaine primitive, tout en ayant subi l'action de la théologie et de la mission pauliniennes, avait conscience de remonter à une origine indépendante du grand apôtre, et l'*Épître* de Paul *aux Romains*, elle-même, confirme cette déduction.

Que l'apôtre Pierre soit réellement venu mourir à Rome ou qu'il ait terminé ailleurs sa carrière, il est à peu près impossible de le décider. Tout est légende dans les renseignements que des documents tardifs nous apportent sur lui[1].

1. Nous n'avons pas à discuter ici la légende de l'épiscopat de Pierre à Rome, pour la simple raison que les documents du Ier siècle dont nous nous occupons ignorent encore l'existence d'un épiscopat à Rome. Dans notre second volume, quand nous verrons apparaître l'épiscopat à Rome au milieu du second siècle, nous aurons l'occasion de discuter la valeur des renseignements tardifs concernant l'épiscopat de Pierre. — Mais la question du séjour et de la mort de l'apôtre Pierre à Rome, est indépendante de celle de son épiscopat dans cette ville. Il a pu venir

Mais, alors même qu'il se serait véritablement rendu dans la grande capitale, où affluaient les émigrants spirituels du monde entier, — comme nous serions assez enclin à l'admettre, — il est parfaitement certain que le Pierre de l'Épître qui porte son nom, le Pierre des premiers documents romains et de la plus ancienne tradition romaine, n'a absolument rien de commun avec le pêcheur du lac de Tibériade, le dépositaire de la tradition galiléenne, le disciple qui avait recueilli l'Évangile de Jésus-Christ. Si grande que l'on suppose la transformation spirituelle qui a pu s'opérer dans l'esprit d'un Galiléen inculte, repoussé par ses compatriotes et gagné peu à peu à la tolérance et au libéralisme des juiveries de la Dispersion, il est absurde d'admettre qu'il soit devenu le docteur judéo-alexandrin et paulinien

à Rome, y mourir, sans que par cela même il y ait exercé des fonctions épiscopales qui n'existaient pas encore, tout comme l'apôtre Paul a séjourné dans différentes villes, y a fondé des communautés chrétiennes, sans que pour cela il en ait été évêque. — Dans l'état actuel de nos connaissances sur l'histoire apostolique il est à peu près impossible de résoudre le problème. Cependant, pour ceux qui attribuent à la *I^e Épître de Pierre* une origine romaine, dans le dernier quart du Ier siècle, et qui admettent l'authenticité de l'*Épître d'Ignace aux Romains,* le fait que saint Pierre ait terminé sa carrière à Rome présente une certaine vraisemblance. Comment s'expliquer autrement que la première de ces deux lettres ait été mise sous le nom de Pierre et qu'Ignace d'Antioche (*Ad Rom.*, 4) parle des enseignements adressés par Pierre et Paul aux Romains? D'autre part, le principal témoin que l'on invoque parfois, Clément Romain, n'est pas aussi affirmatif qu'on le prétend et qu'on serait en droit de le lui demander. Dans son *Épître aux Corinthiens,* ch. 5, il cite l'exemple de Pierre et de Paul au premier rang de ceux qui ont souffert pour la bonne cause. De Pierre il dit: οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, mais il ne dit nullement que ce soit à Rome, et ne parle pas de son apostolat en Occident, tandis qu'il dit expressément de Paul: κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει et ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων. Il est vrai qu'il ajoute au ch. 6: Un grand nombre d'élus ont souffert avec ces saints hommes et ont été ainsi un excellent exemple « parmi nous » (ἐν ἡμῖν), ce qui peut s'entendre de la

que nous présente la première littérature chrétienne[1]. Son nom a servi d'estampille et son autorité de garantie à une des formes primitives du christianisme qui dérive directement

chrétienté romaine, au sens étroit; mais il est tout aussi loisible d'interpréter ce « parmi nous » des chrétiens en général, de même qu'au ch. 55, § 2, le ἐν ἡμῖν est opposé aux païens. — Les témoignages d'auteurs postérieurs sont dénués de valeur, parce qu'ils sont trop éloignés des événements et qu'ils écrivent à une époque où la légende de Pierre est déjà généralement accréditée. Nous en dirons autant des *Homélies Clémentines* qui renferment sans doute des éléments plus anciens, mais qui ne sont qu'un mauvais roman judaïsant, au témoignage duquel on ne saurait accorder d'autorité historique. — Il va sans dire que la tradition d'Eusèbe et de saint Jérôme d'après laquelle Pierre serait venu à Rome en l'an 42 (*Chron.*, an 2 de Claude; *De Vir. ill.*, 1) est dénuée de tout fondement. La venue de l'apôtre Pierre à Rome est certainement postérieure à l'*Épître aux Romains* et à la venue de Paul à Rome. — Le silence de l'auteur des *Actes*, toujours enclin à mettre en parallèle les deux apôtres, n'est pas favorable à l'apostolat de Pierre à Rome; il exclut certainement sa présence à Rome avant Paul.

Voir sur cette question qui a fait verser des flots d'encre le commentaire de M. Ad. Harnack sur l'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens* ch. 5 (*Patrum Apost. Opera*, I. 1, p. 13 et suiv.), où l'on trouvera d'abondantes indications bibliographiques. — Cfr. en français: Renan, *L'Antechrist*, p. 29, n. 2; p. 186, n. 1 ; A. Marchand, *La Légende de Saint Pierre*, Paris, 1876 (traduction du beau mémoire de M. Ed. Zeller, *Die Sage von Petrus als rœmischen Bischof*, dans *Vortraege und Abhandlungen*, t. II, p. 215 à 251); P. Martin, *Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome*, dans la *Revue des Questions historiques*, t. XIII, p. 5 et suiv.

1. On peut admettre et l'on doit même admettre, pour pouvoir s'expliquer toute la tradition ecclésiastique où Pierre paraît à côté de Paul comme l'un des fondateurs du christianisme universaliste (et cela déjà dans les *Actes*), que l'apôtre galiléen s'ouvrit graduellement au libéralisme universaliste. Très impressionnable, se guidant d'après les suggestions de ceux qui exerçaient sur lui de l'influence plutôt que par des considérations spéculatives et des raisonnements d'homme instruit, Pierre subit dès son premier séjour parmi les chrétiens d'Antioche l'action émancipatrice des hellénistes (*Ép. aux Gal.*, II. 11 et suiv.). Il n'a pas l'énergie de persévérer dans cette voie quand arrivent de Jérusalem les émissaires de Jacques. Mais nous avons déjà vu (p. 49, 58, 85)

du libéralisme judéo-alexandrin, tout comme celui de l'apôtre Jean a abrité d'autres formes du christianisme primitif qui dérivaient tantôt du judaïsme apocalyptique, tantôt de la spéculation judéo-alexandrine. Quelle est la part individuelle des deux apôtres dans la genèse de ces deux tendances du christianisme apostolique? Y ont-ils eu une part quelconque? Voilà ce que, faute de renseignements historiques sur leurs carrières respectives, nous ne pouvons pas déterminer d'une façon satisfaisante.

La seule chose qui nous importe ici, c'est de constater à Rome,— et à cette époque il ne devait guère y avoir de

que vers la même époque la personnalité de Pierre, déjà éclipsée antérieurement par Jacques, disparaît de la communauté de Jérusalem, ce qui donne à penser que la tradition relative à un apostolat de Pierre parmi les Juifs de la Dispersion est historiquement fondée. Il n'y a donc rien que de vraisemblable à ce que Pierre, définitivement établi dans les groupes libéraux de la Dispersion (les seuls où sa prédication pût trouver de l'écho), y ait aussi cédé définitivement à l'influence des tendances universalistes, auxquelles il était accessible d'après l'incident de l'*Épître aux Galates* et qui étaient, d'ailleurs, conformes à l'esprit de l'Évangile galiléen. Voir à l'appui l'incident rapporté dans l'*Év. de Jean*, XXI. 15-24.—Mais autant une pareille reconstruction de l'histoire de Pierre est admissible, en l'absence de tout renseignement positif, autant il est absurde de transformer Pierre en disciple de Paul et en théologien alexandrin. C'est justement comme simple patron d'un christianisme dégagé du judaïsme, mais se rattachant à celui-ci plus intimement que l'évangile de Paul, que Pierre put servir d'autorité aux chrétiens d'origine païenne, étrangers à la théologie paulinienne ou incapables de la suivre, aux gens pratiques de la chrétienté romaine, qui étaient venus à l'universalisme chrétien par des voies différentes de celle de Paul, et à qui le gnosticisme, vers lequel la théologie paulinienne dévia dès l'origine, ne convenait en aucune façon. La théologie critique s'est beaucoup trop laissé influencer dans son appréciation de Pierre par les *Homélies Clémentines*, qui sont essentiellement « tendancieuses » et où il ne faut voir autre chose qu'un roman destiné à rattacher Pierre au christianisme judaïsant et légitimiste de l'église de Jérusalem. — Voir sur le rôle de Pierre l'excellent chapitre que lui a consacré M. Weizsäcker dans *Das apostolische Zeitalter*, p. 465 à 471.

chrétiens en Occident hors de Rome et de quelques villes italiennes, situées sur les routes qui conduisaient d'Asie ou de Grèce à Rome, — c'est, disons-nous, de constater à Rome l'existence d'une chrétienté dérivant plus directement des juiveries libérales de la Dispersion qu'en Asie ou en Grèce, et ne s'étant pas détachée du judaïsme par un violent déchirement comme les communautés issues de l'antithèse paulinienne entre la Loi et la Grâce.

De plus, les conditions sociales et psychologiques, dans lesquelles le christianisme prit son essor à Rome et en Occident, n'étaient pas les mêmes non plus que dans le monde hellénique. Nous avons déjà eu l'occasion de constater qu'à Rome les Juifs n'avaient pas une organisation centralisée comme dans toutes les autres villes de l'Empire. Il y avait à Rome une série de synagogues, indépendantes les unes des autres, souvent fondées sur la communauté d'origine de leurs membres, parfois aussi peut-être sur des différences dans la manière de concevoir et de pratiquer le judaïsme; la seule chose certaine, c'est qu'elles ne dépendaient pas d'un gouvernement central et ne relevaient pas d'une administration commune, sans doute parce que le gouvernement impérial ne s'était pas soucié de laisser se constituer à Rome même une société juive munie d'un organisme gouvernemental complet[1]. On conçoit aisément que l'établissement de synagogues chrétiennes, en rupture de communion juive, dut se faire autrement sous ce régime que dans les villes où il y avait un seul collège juif. C'était une variété de plus qui surgissait à côté de plusieurs autres et non le déchirement d'un corps organique. Que cette variété nouvelle ait suscité beaucoup d'agitation parmi les Juifs, on devrait le supposer alors même qu'il n'en subsisterait aucun souvenir. Les hideux supplices par lesquels Néron fit expier aux chrétiens de Rome les folies de son imagination malade, pourraient

1. Voir plus haut, p. 103, spécialement note 2.

bien avoir été suggérés par une Juive toute-puissante, avide de vengeance contre les hérétiques de sa confession[1]. Mais il n'est pas besoin de recourir à l'hypothèse. La notice de Suétone est là pour attester que, sous l'impulsion de Chrestus, les Juifs firent du tumulte en l'an 52 et que l'empereur Claude fut obligé de les chasser[2].

Toutefois, si la controverse entre juifs et chrétiens fut vive à Rome au Ier siècle, comme partout ailleurs, la genèse de la séparation y fut différente de ce qu'elle avait été dans le monde hellénique. Entre les Juifs demeurés fidèles à l'Ancienne Alliance, interprétée au sens libéral que lui avait donné le judaïsme élargi par le contact du monde gréco-romain, d'une part, et les Juifs ou prosélytes qui, plus logiques, se détachèrent de la Loi juive sous l'impulsion du christianisme, d'autre part, la discussion dut porter avant tout sur l'interprétation des livres sacrés. Les uns comme les autres

1. Poppée, la favorite toute-puissante de Néron, était une prosélyte juive (Josèphe, *Ant. Jud.*, XX. 8. 11; *Bell. Jud.*, IV. 9. 2; *Vita*, 3). Clément Romain (*Ép. aux Cor.*, 5), dit que Pierre et Paul souffrirent : διὰ ζῆλον καὶ φθόνον, διὰ ἔριν, ce qui semble impliquer des luttes intestines, de la malveillance. D'où pouvaient venir ces animosités à cette époque, sinon des Juifs? Aux yeux des Romains, les Chrétiens n'étaient encore qu'une variété de Juifs (cfr. Tacite, *Ann.*, XIII. 32; XV. 44, où l'*odium generis humani* des chrétiens est identique à l'*adversus omnes alios hostile odium* des Juifs, dans *Hist.*, V. 5; Sénèque ne les distingue pas encore; cfr. Renan, l'*Antechrist*, p. 160). Or cette variété seule fut frappée. Sans aller jusqu'à supposer avec M. Aubé (*Hist. des persécutions de l'Église*, p. 421) que Poppée voulut se venger d'une rivale, peut-être chrétienne, Acté, on peut admettre que Poppée qui, d'après Josèphe, s'intermettait souvent en faveur des Juifs, aura poussé Néron à frapper les chrétiens pour débarrasser les Juifs de voisins singulièrement gênants et compromettants. Et sans aller jusqu'à soutenir avec M. Schiller, que les chrétiens mirent réellement le feu à Rome, on peut admettre qu'ils prêtaient fort à cette accusation par leurs prédictions apocalyptiques sur la prochaine destruction de Rome par le feu céleste.

2. Suétone, *Claude*, 16.

pratiquaient la méthode allégorique. Était-ce à la façon rabbinique ou philonienne? nous ne savons. Il y en avait probablement des deux écoles; mais, comme la controverse devait se dérouler surtout entre Juifs ou prosélytes de tendance libérale avancée, il est vraisemblable que la méthode philonienne, proprement alexandrine, dominait. C'est ce qui ressort notamment de l'*Épître aux Hébreux*. Cette épître, tout comme la *Ire de Pierre,* montre qu'après une période de succès pour les partisans de la solution chrétienne, la situation malheureuse des chrétiens et les démentis incessants infligés par la réalité à leurs espérances, avaient causé un grand découragement parmi eux et suggéré des doutes graves sur la vérité de l'interprétation chrétienne de la Loi et des prophètes. Les auteurs de ces documents canoniques s'efforcent de combattre ces fâcheuses dispositions.

Il y a donc de bonnes raisons de supposer que la rupture entre chrétiens et juifs, à Rome, n'entraîna pas la constitution de communautés chrétiennes aussi différentes à l'égard du type spécial de synagogues juives, propre à cette ville, que les premières églises grecques et orientales le furent à l'égard des synagogues helléniques. Leur premier développement ne se fit pas non plus entièrement de la même manière. L'influence du type administratif des associations religieuses païennes en fut diminuée d'autant. Du reste, cette influence n'aurait pas pu se faire sentir exactement de la même façon, parce que le fonctionnement des collèges religieux privés était beaucoup plus restreint à Rome, sous le regard immédiat de la police impériale proscrivant en principe toute association non autorisée, et que la distribution habituelle des fonctions n'y était pas en tous points semblable à celle qui se trouve le plus communément dans les sociétés privées grecques.

Une autre raison plus importante qui différencia considérablement l'évolution première des églises occidentales de celle des églises orientales, c'est que les spéculations théolo-

giques y rencontraient un terrain beaucoup moins favorable. Comme ces spéculations s'y développèrent beaucoup plus tard, elles ne provoquèrent aussi que beaucoup plus tard leurs conséquences ecclésiastiques, c'est-à-dire la constitution d'un gouvernement ecclésiastique centralisé et autoritaire. Rien ne fait mieux ressortir cette différence d'aptitudes spéculatives que la comparaison entre les deux documents où l'influence de la spéculation judéo-grecque s'affirme le plus nettement dans la littérature chrétienne primitive: le *IVe Évangile,* hellénique, oriental, et l'*Épître aux Hébreux,* romaine, occidentale. Tandis que l'Évangile johannique associe d'emblée la plus haute conception de la philosophie judéo-alexandrine et la plus pure inspiration religieuse de l'Évangile, — le Logos, qui est lumière et vie, c'est-à-dire l'organe divin par lequel se transmettent, de Dieu à la créature, toute vie supérieure, toute vérité et tout bien, avec le Jésus de la tradition galiléenne, qui a conscience d'être le véritable Envoyé de Dieu, appelé à unir, dans l'amour qui pardonne et qui se donne, le Père céleste avec ses créatures et les créatures entre elles, — l'*Épître aux Hébreux,* incapable de s'élever à de pareilles hauteurs, ne sort pas de l'allégorie judéo-alexandrine, du parallélisme ingénieux, mais puéril, entre le souverain sacrificateur juif et le sacrificateur céleste des chrétiens. Pas plus que l'auteur de la *Ie Épître de Pierre* n'est capable de comprendre la grande pensée morale de l'apôtre Paul, pas plus l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* n'est capable de saisir la grandiose spéculation de Philon et de ses congénères, dans laquelle les plus beaux fruits de la philosophie grecque ont mûri sous le soleil ardent de la foi d'Israël. Et l'on peut en dire autant de la pitoyable théologie de Clément Romain. Ces gens-là ne comprennent rien à toutes les grandes idées du christianisme hellénique. Ils ne voient que le petit côté des choses de l'esprit ; ce sont des artisans de l'allégorie et du symbole, maniant avec habileté la méthode judéo-alexandrine, mais n'ayant même pas cons-

cience de ce qui est l'élément capital de la philosophie religieuse qu'ils professent.

Tout n'était pas désavantageux pour la piété ni pour la prospérité des communautés naissantes dans cette infériorité spirituelle des chrétiens occidentaux. Elle ne les empêchait pas de professer une morale fort saine; les exhortations de la *Ire Épître de Pierre,* les préceptes de l'*Épître aux Hébreux,* les sages conseils de la *Lettre de Clément aux Corinthiens* en font foi. Sur le terrain pratique ces Romains reprenaient leurs avantages naturels. Et leur sens plus aiguisé des nécessités de la vie, se joignant à la faiblesse de leurs aptitudes spéculatives, les préserva, semble-t-il, pendant un temps assez long de la contagion gnostique, à laquelle les communautés pauliniennes de la chrétienté grecque offrirent dès l'origine un terrain si propice. La même différence entre l'Orient et l'Occident chrétien se retrouvera plus tard, à l'époque des grandes controverses trinitaires et christologiques. Il est très frappant, en effet, que dans aucun des documents que nous étudions ici on ne trouve la trace du gnosticisme, ni le souci d'en combattre les conséquences dissolvantes. Le mal n'existant pas dans les communautés dont ces écrits proviennent, il n'y a pas lieu pour leurs auteurs de le combattre.

Il est indispensable de se bien pénétrer des conditions particulières qui ont présidé à la formation et au premier développement des communautés occidentales et, en tout premier lieu, de la chrétienté romaine, pour comprendre le fait capital qui se dégage de ces études sur les origines du gouvernement ecclésiastique.

Il ressort, en effet, des travaux analytiques auxquels nous procédons, que les causes qui provoquèrent la constitution d'un gouvernement *sui generis* au sein des églises chrétiennes primitives et qui eurent pour effet la concentration de l'autorité entre les mains d'un pouvoir ecclésiastique centralisé en la personne de l'évêque, ont agi plus tardi-

vement en Occident qu'en Orient et que, de toutes les parties de la première chrétienté, Rome a été la dernière où l'épiscopat monarchique se soit établi.

3

Les fonctions ecclésiastiques d'après la Ire Épître de Pierre et l'Épître aux Hébreux.

Ni dans la *Ire Épître de Pierre,* ni dans l'*Épître aux Hébreux* il n'est fait mention d'un *episkopos* de la communauté romaine ou de toute autre communauté. Cette qualification est appliquée dans *I Pierre* (II. 25) au Christ seul. Il est dit au peuple de Dieu dispersé à travers le monde : « Vous étiez comme des brebis errantes, mais maintenant » vous êtes retournés au berger et au surveillant de vos » âmes (ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν). » L'image du berger appliquée à Jésus est directement empruntée à la tradition évangélique, mais son association avec le terme ecclésiastique « episkopos » dénote que dans l'esprit de l'auteur il s'agit plutôt ici de présenter le Christ comme le conducteur unique, suprême, du peuple saint que de rappeler des métaphores évangéliques. L'expression ποίμην, en effet, nous est déjà connue comme désignation de certaines fonctions ecclésiastiques dans l'*Épître aux Éphésiens,* et nous retrouvons un peu plus loin l'application de la même image aux presbytres (IV. 1-4) : ils doivent paître le troupeau de Dieu, dont le Christ est le berger suprême (ἀρχιποίμην). Par conséquent, lorsqu'il qualifie ce même Christ de ποίμην καὶ ἐπίσκοπος, l'auteur songe probablement aux presbytres et aux épiscopes des communautés terrestres

au milieu desquelles il vit. Il a donc connaissance de l'existence d'ἐπίσκοποι.

Ce dernier terme reparaît encore, IV. 15, dans le composé ἀλλοτριοεπίσκοπος : « que personne de vous ne souffre (*i. e.* ne » soit puni de souffrance) comme assassin, ou voleur, ou mal- » faiteur ou comme ἀλλοτριοεπίσκοπος. » Malheureusement le sens de cette expression est obscur; bien loin de pouvoir jeter quelque lumière sur la signification du mot « episkopos » dans le langage de l'auteur, elle a, au contraire, besoin d'être interprétée elle-même d'après l'acception usuelle des deux mots dont elle se compose. Un « allotrio-episkopos », c'est un surveillant ou un censeur qui s'occupe de ce qui ne le regarde pas. D'après le contexte, ce terme doit désigner des personnes coupables d'un crime ou d'un délit puni par la loi. L'auteur oppose, en effet, les malfaiteurs dont les souffrances sont méritées, aux chrétiens qui souffrent pour la bonne cause et qui doivent se glorifier de leurs souffrances. Mais de quel crime s'agit-il? On ne peut faire à ce sujet que des conjectures trop hasardées[1] pour servir d'argument dans une enquête sur les origines de l'épiscopat.

Le seul fragment de l'Épître où il soit parlé de conducteurs ecclésiastiques est au début du ch. v : « J'exhorte les pres- » bytres qui sont parmi vous, moi qui suis leur collègue dans » le presbytérat (ὁ συμπρεσβύτερος) et un témoin des souffrances » de Christ, participant aussi à la gloire qui doit être révélée » (v. 1) : paissez le troupeau de Dieu parmi vous, exerçant la

1. Les traductions de nos versions usuelles : « s'ingérant dans les affaires d'autrui » (Oltramare), « prétendant s'arroger la surveillance des autres » (Reuss), « se mêlant des affaires qui ne le regardent pas » (de Sacy), n'ont aucun sens. Ce ne sont pas là des délits punis par les lois romaines. L'auteur ne viserait-il pas les « délateurs », qui furent à mainte reprise punis sévèrement par les empereurs? Ce sont bien des gens qui se mêlaient de ce qui ne les regardait pas, avec l'intention de nuire aux autres ou de se procurer des avantages à leurs dépens.

» surveillance (ἐπισκοποῦντες), non par contrainte, mais avec » bonne volonté, non en étant avides de gains illicites, mais » de bon cœur (v. 2), non pas en régentant ceux qui vous sont » assignés[1], mais en devenant des modèles pour le troupeau » (v. 3). Et lorsque paraîtra le berger suprême, vous rem» porterez la couronne de gloire qui ne se flétrit point » (v. 4). »

Dès l'abord, on est frappé des analogies que ces paroles présentent avec des passages déjà étudiés de l'*Épître aux Éphésiens* et des *Actes*. Les presbytres sont les ποίμενες, les bergers des fidèles[2]; ils doivent veiller sur eux, non pas en exerçant une tyrannie spirituelle, mais par la persuasion et par l'exemple. Ils doivent être les modèles de la communauté. Ces indications confirment entièrement les conclusions auxquelles nous avait conduit l'étude de l'*Épître de Jacques* et des *Pastorales*. Les presbytres exercent la cure d'âmes parmi les fidèles[3]. Mais il n'est encore fait aucune allusion à leur mission didactique comme instructeurs. Nous avons vu, en effet, que la cure d'âmes et la διδασκαλία sont deux choses distinctes[4]. Dans la chrétienté où vit l'auteur, l'enseignement didactique est encore l'apanage de ceux qui en ont reçu le don, il n'a pas encore été accaparé par les dignitaires de l'église. Au ch. IV, v. 10 et 11, nous lisons ceci : « Selon que » chacun de vous a reçu un don (χάρισμα), mettez-le au service » les uns des autres, comme il convient à de bons intendants » de la grâce de Dieu, variée (dans ses effets). Si quelqu'un » parle, que ce soit pour dire des paroles de Dieu; si quel-

1. Μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων. On remarquera que le mot κλῆρος qui, plus tard, désignera les dignitaires ecclésiastiques, le clergé, par opposition aux laïques, est employé ici justement avec le sens contraire pour désigner les fidèles confiés à la garde des presbytres.

2. Cfr. *Éph.*, IV, 11, et *Actes*, XX. 28. — Voir plus haut, p. 124-125, 287.

3. Voir plus haut, p. 233 (Jacques), p. 287, 313, 329.

4. Voir plus haut, p. 293 et 294.

» qu'un exerce un ministère[1], que ce soit en vertu de la » puissance dont Dieu le pourvoit, afin que Dieu soit glorifié » en toutes choses par l'organe de Jésus-Christ, » etc. La comparaison de ces versets avec les passages correspondants des Épîtres pauliniennes[2] montre bien à quel point l'enthousiasme religieux des premiers temps s'est calmé. Au lieu de la longue énumération des *Épîtres aux Romains* ou *aux Corinthiens*, il n'y a plus ici qu'une double catégorie de grâces divines, celle qui inspire l'activité spirituelle ou le don de la parole et celle qui inspire l'activité temporelle ou le don de rendre des services à la communauté. Mais, toute réduite que soit cette liste, elle n'en est pas moins précieuse comme témoignage que les charismes agissent encore dans les communautés où vit le rédacteur. Il en résulte que l'activité spirituelle proprement dite n'est pas encore absorbée par les gouvernants ecclésiastiques, et cette constatation nous explique pourquoi l'auteur ne fait aucune mention des devoirs des presbytres dans l'ordre de l'enseignement.

Mais, s'ils ne sont pas encore les instructeurs attitrés de leurs églises respectives, les presbytres de la *Ire Épître de Pierre* se présentent à nous, tout comme leurs collègues des *Actes*, en qualité de πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, avec cette différence que leur autorité n'est pas rattachée à une consécration par le Saint-Esprit ainsi que l'auteur des *Actes* se plaît à le faire pour toute mission ecclésiastique[3]. Comme tels, ils sont

1. Il y a dans le texte : εἴ τις διακονεῖ. Il est préférable de garder à ce terme son sens général : « exercer un ministère, » que de limiter le sens aux fonctions spéciales du diacre. Il y a dans cette énumération sommaire une opposition très nette entre les charismes de l'ordre spirituel et les charismes d'ordre temporel.

2. Voir le tableau comparatif de la p. 124.

3. Voir plus haut, p. 300, 311, 315. La conception de l'auteur des *Actes* représente en quelque sorte la canalisation de l'action du Saint-Esprit. Elle ne peut prévaloir que là où la notion des charismes individuels a disparu.

exposés à commettre des abus de pouvoir, soit en poursuivant des gains illicites, soit en prétendant exercer domination sur les membres de l'église. Ceci non plus n'est pas nouveau ; déjà nous avons rencontré les mêmes griefs en analysant la *Didaché* et les *Épîtres pastorales*[1]. Il faut en déduire, ici comme précédemment, que les πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες étaient chargés de l'administration financière et de la discipline dans les communautés auxquelles se rapporte notre Épître. S'ensuit-il que tous les presbytres exerçassent ces fonctions administratives et disciplinaires? En aucune façon. Par leur nature même, quelques-unes de ces attributions ne conviennent pas à une collectivité. Nous avons déjà discuté la question à propos du Discours de Milet dans les *Actes*. Il n'y a pas lieu d'y revenir ici. La même solution s'impose dans les deux cas[2] : c'est que les épiscopes, tout en exerçant des fonctions distinctes de celles des presbytres, étaient choisis parmi les presbytres, sinon partout et nécessairement, au moins le plus souvent dans certaines communautés.

L'auteur de l'Épître que nous étudions a-t-il en vue, en s'exprimant comme il le fait, la situation particulière des églises provinciales auxquelles il écrit, ou s'inspire-t-il de l'état qu'il a sous les yeux dans la communauté romaine ? S'il s'agissait d'une lettre adressée à une église particulière, il ne serait pas possible d'hésiter ; mais comme il a rédigé une sorte d'encyclique destinée à un grand nombre d'églises différentes, il n'est pas invraisemblable que son langage lui soit dicté par la vue de ce qui se passe à Rome. Peut-être aussi faut-il attribuer à la destination insuffisamment déterminée de sa lettre le caractère vague de ses dénominations ecclésiastiques[3].

1. Voir plus haut, p. 254 et 304 à 305.
2. Voir plus haut, p. 315 à 319.
3. Il est assez curieux, en effet, que les πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες ne

D'autres indices, moins contestables, dénotent, en effet, que la chrétienté de Rome était par excellence une de celles où les fonctions épiscopales, telles que nous avons appris à les connaître, étaient exercées par des presbytres et où le gouvernement presbytéral était le plus fortement organisé. Non seulement aucun des documents primitifs émanant des chrétiens occidentaux ne mentionne les évêques à part des presbytres, mais ici même, dans cette Lettre qui est, après quelques Épîtres de Paul, le plus ancien texte chrétien écrit à Rome, dans cette encyclique placée expressément sous le nom et sous l'autorité de l'apôtre Pierre, celui-ci ne fait valoir d'autre titre à la confiance des chrétiens que celui de *presbytre*. Il importe de faire ressortir dès à présent à quel point un pareil texte détruit la légende de l'épiscopat de Pierre à Rome ; l'origine même de cette légende ne pourra être discutée que plus tard, lorsque nous rencontrerons des documents où elle figure. Pour demeurer fidèle à notre méthode, nous devons nous borner à relever ici que nulle part encore nous n'avons trouvé la moindre trace de l'épiscopat de Pierre. Ce qui résulte avec une entière évidence de ce curieux passage, c'est qu'à l'époque où écrit l'auteur de *I Pierre* il n'y avait pas encore d'*episkopos* à Rome ; l'auteur connaît des πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, et lorsqu'il s'agit de prouver aux destinataires de l'*Épître* que celui qui l'a écrite a le droit d'adresser des exhortations, même à des presbytres, ce n'est pas à ses fonctions épiscopales qu'il fait appel, c'est à sa dignité presbytérale : « Je suis presbytre comme vous, » leur dit-il (v. 1). Et qu'on ne prétende pas que l'auteur, ayant conscience d'usurper le nom de l'apôtre Pierre, n'a pas osé se qualifier d'apôtre ou d'évêque ;

se trouvent que dans un document qui ne vise aucune église déterminée et que les πρεσβύτεροι ne sont crûment qualifiés d'ἐπίσκοποι, que dans un discours fabriqué par un auteur de la fin du premier siècle sur des données plus anciennes d'une vingtaine d'années au moins. Voir plus haut, p. 302.

car, dans la salutation, il n'a pas eu de pareils scrupules et dans le contexte il s'appelle « témoin des souffrances du Christ ». Cette hypothèse même est d'ailleurs un pur anachronisme. L'autorité est donc inhérente au presbytérat et, puisqu'il y a des ἐπισκοποῦντες, ils ne doivent l'être que comme délégués des presbytres, en quelque sorte comme leurs agents.

L'Épître ne contient aucun renseignement sur le recrutement de ces presbytres, ni sur la nature ou la durée de la délégation aux fonctions épiscopales. Mais il y a dans cette attribution de la qualité de « presbytre » à l'apôtre Pierre un indice qu'il ne faut pas négliger. Déjà nous avons signalé que les *notables spirituels* qui furent les presbytres des communautés helléniques, étaient en général « des » hommes d'âge et d'expérience, des fidèles de vieille roche, » qui ont eu l'occasion de prouver, déjà depuis de longues » années, leur zèle pour la communauté et le dévouement en- » vers leurs frères » (*v. s.*, p. 327). L'association du titre πρεσβύτερος à la qualité de « témoin des souffrances du Christ » pour désigner saint Pierre, de préférence même à sa dignité d'« apôtre », dénote, semble-t-il, que dans la communauté romaine on accordait une valeur toute particulière au fait d'être chrétien de longue date, capable de témoigner directement du passé, et que la notabilité spirituelle qui vous rendait digne d'être presbytre y impliquait, plus expressément encore qu'ailleurs, la qualité de *senior*. Cette disposition est bien conforme au caractère distinctif de l'Église romaine primitive tel que nous avons essayé de le dégager, avec son tour d'esprit plus pratique, moins spéculatif, moins révolutionnaire à l'égard de la tradition de l'Ancienne Alliance. Nous verrons bientôt, en étudiant l'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens,* à quel point ce sentiment de la tradition et du respect dû aux gens qui avaient fait leurs preuves y était développé[1].

1. Voir aussi *Ép. aux Hébreux*, XI, 2.

Mais ici, comme lorsqu'il s'agissait des communautés visées par les *Épîtres pastorales*. il ne faut pas aller jusqu'à s'imaginer qu'il fût suffisant d'être un homme âgé pour être *ipso facto* un presbytre. Sans doute l'auteur de *I Pierre*, après avoir exhorté les presbytres à être des modèles de piété, recommande aux jeunes gens (νεώτεροι) d'être soumis aux presbytres; mais il ne s'ensuit pas que la communauté fût divisée en deux collèges : les *seniores* et les *juniores*. La recommandation adressée spécialement aux jeunes gens d'être soumis aux directions des presbytres s'explique bien suffisamment par le fait que, de tout temps, les jeunes ont été disposés à rejeter le joug des vieux et à les considérer comme des radoteurs, ennemis de tout progrès. Un gouvernement ecclésiastique composé de gens le plus souvent âgés et qui avaient fait leurs preuves, devait se heurter à l'opposition des fidèles qui aspiraient à les remplacer. Tant que la nature humaine sera ce que nous la connaissons, les choses se passeront ainsi. Il est tout à fait inadmissible que l'auteur ait chargé tous les hommes âgés d'être les bergers du troupeau. Un troupeau ne se compose pas seulement d'agneaux[1].

En passant de la *Ire Épître de Pierre* à l'*Épître aux Hébreux*, on se rend compte dès le premier moment que l'on aborde une situation ecclésiastique, de même nature au fond, mais dont le développement est déjà plus avancé. Il n'y est toujours pas question d'*episkopos*. Chose curieuse, il n'y est pas non plus fait appel à l'autorité apostolique, pas plus que dans *I Pierre*, la suscription mise à part. On dirait que pour l'auteur les apôtres n'existent pas. Il réserve la dénomination ἀπόστολος pour Jésus[2], tout comme l'auteur de *I Pierre* lui

1. Voir plus haut la discussion détaillée de cette erreur, p. 324 et suiv.
2. III. 1 (τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν). Il est assez curieux d'observer que, par une coïncidence probablement fortuite,

réserve le titre d'ἐπίσκοπος; et de même que celui-ci qualifie Pierre de πρεσβύτερος, de même l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* semble comprendre les apôtres sous le nom collectif des πρεσβύτεροι qui ont souffert pour la cause du Christ (xi. 2). Ce dernier terme, en effet, ne figure plus dans son vocabulaire pour désigner les conducteurs de la communauté; il est réservé aux hommes du passé, dont l'enseignement et l'exemple doivent servir de norme aux chrétiens.

Les gouvernants de l'association religieuse chrétienne s'appellent ici les ἡγούμενοι [1], d'un nom bien caractéristique de la chrétienté romaine, qui ne se rencontre aux origines que dans les documents émanés d'elle et que nous retrouverons dans l'*Épître aux Corinthiens* de Clément Romain et dans le *Pasteur* d'Hermas. Le sens en est parfaitement clair; les ἡγούμενοι sont « ceux qui conduisent, ceux qui dirigent » ; le mot est employé dans la version des LXX pour désigner des chefs qui exercent le commandement: rois, gouverneurs ou généraux [2]. On saisit tout de suite l'étroite parenté de cette dénomination et de la conception gouvernementale qu'elle

le titre ἀπόστολος manque aussi dans l'énumération des charismes de l'*Épître aux Romains* (v. s., p. 124 et 126).

1. xiii. 7, 17, 24.

2. *Ézéchiel*, xliii. 7 (rendant l'hébreu מֶלֶךְ); *Michée*, v. 1 (variante de ἄρχων; cfr. *Matth.*, ii. 6; pour rendre l'hébreu מוֹשֵׁל = celui qui règne); *II Chron.*, xxxi. 13 (pour désigner Azaria, chef de la maison de Dieu, nommé à côté du roi Ézéchias ; correspond exactement à l'hébreu נָגִיד); *Juges*, ix. 51 (d'après le Cod. alexandrinus); *I Macch.*, ix. 30; *II Macch.*, xiv. 16. — Le mot est aussi usité par l'auteur des *Actes*, vii. 10 (Joseph nommé gouverneur d'Égypte); xiv. 12 (les gens de Lystre prennent Paul pour Mercure, parce que c'est lui qui porte la parole, c'est-à-dire qui est le seigneur du discours); xv. 22 (Barsabas et Silas sont ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδέλφοῖς, c'est-à-dire notables, chefs, litt.: meneurs). De même dans l'*Év. de Luc*, xxii. 26 (« que le plus grand parmi vous » soit comme le plus jeune et ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν, *i. e.* celui qui » est le chef comme le serviteur). » — Cfr. *Ép. de Clément Romain aux Corinthiens*, xxxvii. 2, où le mot désigne les chefs militaires des Romains, et lxi. 1, où il désigne les chefs civils.

implique avec les προϊστάμενοι des Épîtres pauliniennes et les προεστῶτες des *Pastorales*. Il y a cependant une nuance sensible entre les deux notions. L'idée de « pouvoir directeur », d' « autorité gouvernementale » est plus marquée dans l'expression ἡγούμενοι que dans celle de προϊστάμενοι. Nous avons ici le véritable pendant chrétien des ἄρχοντες de la synagogue juive de la Dispersion, tandis que les presbytres, les *seniores*, les notables spirituels que nous avons rencontrés jusqu'à présent, se rapprochaient davantage du type patriarcal de la synagogue juive orientale[1]. Il y a une nuance analogue entre le charisme de la κυβέρνησις mentionné uniquement dans l'*Épître aux Romains* et la fonction plus évangélique du berger qui paît son troupeau[2]. On aurait tort de prétendre trop rattacher à ces distinctions subtiles des institutions différentes; il importe néanmoins de les constater, parce qu'elles permettent de saisir en quelque sorte l'atmosphère différente, dans laquelle vivent les chrétiens occidentaux. Évidemment le sens de l'autorité gouvernementale est plus développé chez eux que dans les communautés helléniques ; dès l'abord mieux organisés, ils n'auront pas à passer par une crise aussi grave que les églises pauliniennes pour échapper à l'anarchie et ne seront pas amenés aussi promptement que celles-ci à chercher dans l'épiscopat monarchique un remède héroïque contre un mal dont ils ne sont pas atteints au même point.

A trois reprises l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* revient sur les obligations réciproques des conducteurs et des fidèles : « Souvenez-vous de vos conducteurs (ἡγουμένων » ὑμῶν), qui vous ont annoncé la parole de Dieu ; contemplez » l'issue de leur carrière et imitez leur foi (XIII. 7). » Et au v. 17 : « Obéissez à vos conducteurs et pliez-vous [à leur » direction] ; car ce sont eux qui veillent sur vos âmes comme

1. Voir plus haut, p. 108, n. 4, l'observation sur l'usage des termes *presbytre* et *archôn* chez les Juifs de la Dispersion.
2. Voir plus haut, p. 124-125.

» ayant à en rendre compte; afin qu'ils s'acquittent de leur » tâche avec joie et non en gémissant, ce qui ne serait pas » avantageux pour vous. » Enfin, au v. 24, l'auteur salue πάντας τοὺς ἡγουμένους à part, avant de saluer « tous les saints », marquant ainsi leur supériorité.

Ces conducteurs doivent toujours, comme les presbytres de *I Pierre*, être les modèles de la communauté (v. 7), mais ce sont surtout les ἡγούμενοι d'autrefois qui doivent agir ainsi par l'exemple. Ceux qui sont contemporains de l'auteur ont une autorité moins idéale; ils ont le droit de réclamer l'obéissance; ils sont responsables du salut des âmes, et il convient aux fidèles de leur faciliter la tâche de manière qu'ils puissent s'en acquitter sans que ce soit pour eux une corvée. Quand on compare les exhortations adressées aux presbytres dans la *I*re *Épître de Pierre* à celles-ci, on est frappé de la différence d'orientation des deux passages ; tandis que dans le premier texte l'auteur engage les presbytres à ne pas exercer de contrainte et à ne pas régenter leurs ouailles, dans le second, au contraire, ce sont les fidèles qui sont admonestés et auxquels il est recommandé d'être bien soumis[1]. Il y a là une accentuation très marquée du principe d'autorité. Les conducteurs forment déjà à certains égards une classe à part, élevée au-dessus des autres membres de la communauté, et l'on voit déjà poindre l'idée sacerdotale qu'ils sont des intermédiaires nécessaires entre Dieu et les hommes, puisqu'ils sont responsables du salut des âmes.

En même temps que leurs droits leurs attributions se sont accrues. Ils sont devenus les dispensateurs de la parole de Dieu; ils ont assumé la tâche de l'instruction, et c'est par là justement qu'ils doivent travailler au salut des fidèles. Les éléments proprement administratifs de leurs fonctions sont relégués à l'arrière-plan; l'auteur ne les mentionne pas. Tout comme dans les communautés dont témoignent les *Épîtres*

1. Remarquez l'insistance du πείθεσθε καὶ ὑπείκετε.

pastorales, mais à un degré d'intensité beaucoup moindre, la concentration de l'instruction religieuse entre les mains des dignitaires semble avoir été provoquée par les fâcheux effets de la diversité des enseignements. Il faut s'en tenir à la foi des directeurs d'autrefois. Jésus-Christ, est-il dit, est le même aujourd'hui qu'hier et de toute éternité (XIII. 8): « Ne vous perdez pas par des doctrines diversifiées et étrangères (v. 9). »

Comme ces ἡγούμενοι sont plusieurs, il est évident qu'il n'y a pas encore de conducteur en chef de la communauté; en d'autres termes, il n'y a pas encore un évêque de Rome. Ils semblent devoir être identifiés d'une manière plus spéciale avec les presbytres qui sont ἐπισκοποῦντες. Ils sont le collège gouvernemental de la communauté romaine, le collège des archontes de la synagogue chrétienne ou des synagogues chrétiennes qui existent à Rome. Leurs fonctions rappellent celles des épiscopes dans les communautés helléniques, mais sans se distinguer aussi nettement de celles des presbytres. On a l'impression que les ἡγούμενοι de Rome formaient, plus que les épiscopes grecs, un pouvoir exécutif de la communauté, et qu'ils se répartissaient entre eux les diverses fonctions administratives ecclésiastiques, et même religieuses, comme pourraient le faire les membres d'un conseil d'administration.

Mais l'essentiel ici c'est de constater la première apparition de l'idée sacerdotale et d'observer qu'elle a surgi tout d'abord à Rome, avant même la constitution d'un épiscopat monarchique dans cette ville. L'*Épître aux Hébreux* apporte à cet égard un témoignage particulièrement précieux, parce qu'elle permet de reconnaître les dispositions spirituelles spéciales qui favorisèrent l'éclosion du germe sacerdotal dans la chrétienté romaine. Assurément il n'y a pas en apparence d'écrit moins favorable à la constitution d'un sacerdoce humain, que ce traité dans lequel on s'efforce de démontrer à grand renfort d'allégories que le Christ a mis fin au sacer-

doce lévitique, en substituant aux grands-prêtres terrestres, aux sacrifices matériels de l'Ancienne Alliance, le sacrifice céleste, unique, suprême, définitif, dans lequel il remplit à la fois les fonctions de grand-prêtre éternel et de victime. Dès lors il n'est plus besoin de nouveaux prêtres, ni de nouveaux sacrifices. Mais les prémisses doctrinales de cette étrange conception n'en sont pas moins de telle nature, qu'elles doivent nécessairement conduire à la reconstitution d'un nouveau sacerdoce, dont l'ancien n'aura été que la préfiguration, et le fait est que déjà les dernières exhortations de l'Épître esquissent une nouvelle théorie sacerdotale, en présentant les ἡγούμενοι comme les intermédiaires réguliers de l'œuvre de salut accomplie par Dieu en faveur des chrétiens. C'est que l'auteur a beau s'évertuer à prouver le caractère unique et absolu du sacrifice célébré par le Christ dans le ciel, il n'en est pas moins évident que le perpétuel parallélisme établi par lui entre les conditions du salut chrétien et les institutions rituelles de l'Ancienne Alliance, conçues comme une image imparfaite de la vérité spirituelle, doit aboutir nécessairement dans l'esprit des fidèles à un rapprochement continuel des jeunes institutions chrétiennes avec celles du livre sacré, et que l'importance même attachée par lui à l'idée rituelle du sacrifice, l'attribution du titre de « grand-prêtre » comme dignité suprême à Jésus-Christ, ne peuvent pas manquer d'éveiller perpétuellement dans l'esprit des chrétiens des suggestions sacerdotales. Le christianisme universaliste romain, par le fait qu'il dérive du judaïsme par évolution, par réduction de la Loi au sens spirituel au moyen de la méthode alexandrine, et non par réaction ou par antithèse psychologique, comme nous l'avons montré plus haut, est amené très naturellement à rattacher ses institutions ecclésiastiques à celles du passé juif, par analogie, par déduction allégorique, et la valeur qu'il accorde à cet ordre de considérations l'entraîne, tout comme du reste Philon et les Alexandrins, à accorder beaucoup plus d'impor-

tance à la Loi et aux institutions symboliques de l'Ancien Testament qu'aux prophètes dont relève l'Évangile authentique de Jésus.

Ce germe sacerdotal, qui paraît à peine dans l'*Épître aux Hébreux*, va se dégager plus clairement dans le troisième des anciens documents romains qu'il nous reste à étudier.

2

L'ÉPITRE DE CLÉMENT ROMAIN AUX CORINTHIENS[1]

A

Valeur de ce document.

La lettre adressée par « l'Église de Dieu qui habite[2] Rome à l'Église de Dieu qui habite Corinthe » a été de très bonne heure attribuée au personnage le plus célèbre de la commu-

1. Nous parlons de l'*Épitre de Clément Romain aux Corinthiens* au singulier. On sait, en effet, que le document qualifié dans les manuscrits de *Seconde Épître aux Corinthiens* n'a aucun droit à ce titre; c'est une curieuse homélie d'origine romaine, sans aucune relation avec l'église de Corinthe. — Nous avons suivi le texte de von Gebhardt et Ad. Harnack dans les *Patrum apostolicorum Opera*, I. 1 (2e éd., Lipsiæ, 1876) et profité largement du beau commentaire de Lightfoot, *Apostolic Fathers*, I. *Saint Clement of Rome* (2e éd., Londres, 1890). — Il convient aussi de consulter la très ancienne traduction latine retrouvée récemment et publiée par D. Germain Morin dans le t. II des *Anecdota Maredsolana* et en tirage à part chez J. Parker, à Oxford.

2. Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τ. ἐ. τ. Θ. τῇ παροικούσῃ Κόρινθον. C'est le premier exemple de l'expression caractéristique ἐκκλησία παροικοῦσα pour désigner une église chrétienne, d'où les termes πάροικοι, παροικία, *parochia, paroisse*. Le πάροικος est celui qui habite une cité en qualité d'étranger, sans posséder les droits du citoyen; ce mot est usité dans les LXX pour rendre l'hébreu גֵּר (étranger), expression qui, dans l'hébreu talmudique, s'applique spécialement aux prosélytes (Cfr. Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 76.). Philon se sert des mêmes expressions pour indiquer ceux qui n'habitent pas leur véritable patrie : « Les sages d'après Moïse, dit-il, sont tous introduits comme des habi-

nauté romaine primitive, dont on n'a pas tardé à faire un évêque de Rome, et dont certains historiens modernes ont prétendu faire aussi un consul, comme pour compenser l'épiscopat qu'ils lui refusaient. D'accord avec M. Renan et avec l'évêque Lightfoot, nous repoussons absolument, comme dénuée de toute preuve historique et inadmissible en soi, l'identification entre le chrétien Clément, auteur présumé de l'*Épître aux Corinthiens*, et le consul Flavius Clemens qui, d'après Suétone et Dion Cassius, fut décapité sur l'ordre de Domitien, en 96, immédiatement après son consulat[1]. Il est possible que les accusations d'athéisme, de conversion au judaïsme et d'inertie des plus méprisables, alléguées par les historiens païens, trahissent des dispositions chrétiennes chez ce consul, comme il semble bien qu'il y en eut dans son entourage.

» tants d'origine étrangère, car leurs âmes accomplissent une émigration » hors du ciel : » οἱ κατὰ Μωϋσῆν σοφοὶ πάντες εἰςάγονται παροικοῦντες, etc. (*De Conf. ling.*, éd. Mangey, I, 416; cfr. *De Cherubim*, I, p. 161; *De Sacr. Abelis et Caïni*, I, p. 170). A rapprocher de cette conception philosophique d'après laquelle les sages, les hommes de Dieu, sont comme des étrangers sur la terre, — leur véritable patrie étant le ciel, — la conception concrète, matérielle, d'après laquelle le peuple de Dieu est πάροικος en Égypte (*Actes*, VII. 6; XIII. 17), l'allégorie de *Hébreux*, XI. 9, où Abraham est présenté comme πάροικος dans le pays de Canaan, qui lui appartient déjà virtuellement par la promesse divine, mais pas encore effectivement. — Enfin, il faut rapprocher cette expression des παρεπίδημοι διασπορᾶς dans *I Pierre*, I. 1 (voir plus haut, p. 362), pour en comprendre toute la portée. Dans l'esprit de ces chrétiens universalistes, issus du judaïsme libéral, les chrétiens, comme les sages de Philon, ont au ciel leur véritable patrie; ici-bas ils sont des étrangers au monde qu'ils habitent, et en même temps, comme leurs prototypes, les Juifs de l'Ancienne Alliance, ils sont dispersés sur la terre. — On saisit ici le premier germe de l'opposition entre la société ecclésiastique ou les πάροικοι et la société civile ou les πολῖται.

1. Suétone, *Domitien*, 15; Dion Cassius, LXVII. 14. — Cfr. Renan, *Les Évangiles*, p. 311 et suiv.; Lightfoot, *Apost. Fathers*, I. 1, p. 23, 53 et suiv., 57. Il fait observer que l'on pourrait tout aussi bien identifier l'évêque de Rome, Pius, avec l'empereur Antoninus Pius, parce qu'ils sont homonymes et contemporains.

Mais ce qui est impossible, c'est que, sous Domitien, un consul en exercice ait été en même temps le principal conducteur de l'église chrétienne à Rome, célébrant les sacrifices au Capitole et flétrissant l'idolâtrie à l'église, faisant comme consul tout juste le contraire de ce qu'il faisait comme chrétien et cachant si bien cette vie en double dans la situation la plus en vue du monde romain que pas un historien antique, ni païen, ni chrétien, ne s'en soit jamais douté. On a quelque peine à se représenter comment une pareille hypothèse a pu être prise au sérieux. Le nom de Clemens (Κλήμης) était fréquent à Rome[1], il était en usage parmi les chrétiens[2] et il n'y a aucune raison de le confisquer au profit d'un seul personnage, qui deviendrait un véritable produit tératologique de la chrétienté primitive.

Il est assez oiseux de rechercher quelle fut la condition sociale de ce Clément qui paraît avoir joué un rôle prépondérant dans l'église de Rome à la fin du Ier et au commencement du IIe siècle[3]. On n'en sait rien. Ce qu'il y a de certain,

1. Il n'y a pas moins d'une cinquantaine de personnages de ce nom mentionnés dans chacun des t. V et X du *Corpus Inscr. Lat.* (Lightfoot, *ib.*, p. 23, n. 1).

2. D'après l'*Épître aux Philippiens*, IV. 3, un des collaborateurs de l'apôtre Paul portait ce nom. Origène déjà l'identifiait avec Clément de Rome, probablement à tort. Le Clément mentionné par Paul se rattachait à la communauté de Philippes, tandis que l'auteur présumé de la Lettre adressée par l'Église de Rome à celle de Corinthe est d'origine romaine.

3. M. de Rossi, se fondant sur un passage des *Actes des saints Nérée et Achille*, a cru pouvoir le rattacher à la famille Flavienne. Mais l'autorité de ces Actes, qui ne sont pas antérieurs au Ve siècle, est nulle. Les *Homélies Clémentines* attribuent à Clément des relations de famille, par son père et par sa mère, avec l'empereur Tibère, ce qui est manifestement faux (*Hom.*, IV. 7; XII. 8; XIV. 6, 10; *Recogn.*, VII. 8; IX, 35). Les allégations fantaisistes de ce roman, jointes aux traditions plus sérieuses d'accointances chrétiennes chez quelques femmes de la famille Flavienne, semblent avoir donné naissance à la légende d'après laquelle Clément Romain était un personnage de haute naissance. Voir dans le

c'est que de nombreuses légendes se sont greffées sur son histoire et qu'une abondante littérature apocryphe se rattache à son nom. Il figure tantôt au troisième, tantôt au quatrième rang sur les plus anciens catalogues des évêques de Rome. L'histoire et la légende s'accordent ainsi à faire de ce Clément le premier chrétien influent de l'Occident.

De tous les écrits qui lui sont attribués, le seul qui puisse effectivement émaner de lui est la *Lettre aux Corinthiens*, destinée à ramener la paix dans l'église de Corinthe profondément troublée par des dissensions intestines. Avant de discuter la nature des fonctions qu'il remplissait dans la communauté romaine, il importe donc de rechercher quels sont ses titres à la paternité de ce précieux document.

L'Épître de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe est sans nom d'auteur. Elle est antérieure à la Lettre adressée par Polycarpe *aux Philippiens*[1]. Hégésippe, qui séjourna à Corinthe avant de venir à Rome (c'est-à-dire avant l'épiscopat d'Anicet, vers l'an 150 au plus tard) la mentionne, et Denys de Corinthe, écrivant à l'évêque de Rome, Sôtêr, vers l'an 175, rappelle qu'il est de tradition dans son église de lire le dimanche, aux assemblées religieuses, la lettre jadis envoyée par Clément[2]. De même Irénée, qui écrit de 180 à

t. II de cet ouvrage ce qui concerne les *Homélies Clémentines*. — Cfr. sur ces questions : de Rossi, *Bullet. di archeologia cristiana*, années 1865 et 1875; Roller, *Catacombes de Rome*, I. p. 58 et suiv. ; Lipsius, *Chronologie der rœmischen Bischœfe*. p. 152 et suiv.; Lightfoot, *O. c.*, p. 23 et suiv., p. 55 et suiv.

1. Voir la comparaison détaillée dans l'édition de Gebhardt et Harnack, p. XXIV et suiv.; cfr. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I. 1, p. 40.

2. Hégésippe invoqué par Eusèbe comme témoin des troubles de l'Église de Corinthe qui motivèrent la Lettre de Clément: *H. E.*, III. 16. Les mots κατὰ τὸν δηλούμενον ne peuvent s'appliquer qu'à Domitien, nommé quelques lignes plus haut (cfr. Lightfoot, *O. c.*, I. p. 165). Hégésippe témoignait donc que les troubles ecclésiastiques de Corinthe s'étaient produits sous Domitien. Notre Lettre est ainsi de la fin du

190, lui rend témoignage[1]. Assurément aucun écrivain chrétien avant Clément d'Alexandrie[2] ne l'attribue d'une façon formelle à Clément de Rome, mais ce qu'ils disent sur l'époque et les conditions de cette correspondance est mis, d'une façon ou de l'autre, en tel rapport avec la personne de Clément que la participation de ce dernier à la rédaction de la lettre s'en dégage nettement. Et l'assurance avec laquelle Eusèbe, qui disposait de leurs témoignages complets, parle de la Lettre de Clément, atteste que dans les passages perdus de leurs œuvres ils n'émettaient aucun doute à ce sujet.

Il faut bien, en effet, que l'Épître à l'Église de Corinthe, écrite au nom de l'Église de Rome comme collectivité, ait été rédigée par une individualité déterminée. On ne se met pas à dix pour écrire une lettre qui n'est rien moins qu'un

I[er] siècle. — Cfr. *H. E.*, IV. 22. 2, citation d'Hégésippe attestant qu'il séjourna à Corinthe. Eusèbe introduit cette citation en disant qu'Hégésippe avait parlé auparavant de la Lettre de Clément aux Corinthiens. Sans doute, cette détermination peut provenir d'Eusèbe, mais il est infiniment vraisemblable qu'elle était conforme au texte des *Hypomnêmata* d'Hégésippe dont Eusèbe s'occupe dans cette partie de son Histoire. — Il en est de même pour le témoignage de Denys de Corinthe. Eusèbe, rappelant la lettre écrite par cet évêque à Sôtêr, dit : « Dans cette même » lettre il mentionne celle de Clément aux Corinthiens » (*H. E.*, IV. 23. 11) ; ces mots sont d'Eusèbe, mais il continue en citant textuellement Denys qui déclare que les Corinthiens liront la nouvelle lettre des Romains ὡς καὶ τὴν πρότεραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν. Sans doute, la préposition διὰ signifie : « par l'organe de » et non « ayant pour auteur » ; mais cela ne suffit-il pas à attester que pour Denys de Corinthe c'était Clément qui avait tenu la plume pour écrire la lettre de l'Église de Rome ? C'est là ce qui nous importe.

1. Irénée, *Haer.*, III. 3. 3 (Cfr. Eusèbe, *H. E.*, V. 6), dit que l'Épître fut envoyée sous l'épiscopat de Clément. Quelles que soient les erreurs d'Irénée sur la constitution primitive de l'Église, la relation qu'il établit entre l'*Épître aux Corinthiens*, qu'il connaissait personnellement, et Clément n'en demeure pas moins.

2. *Stromates*, I. 7. 38 (p. 339); IV. 17-19 (p. 105 et suiv. ; citations textuelles et résumés); IV. 18. 113 (p. 613); V. 12. 81 (p. 693); VI. 8. 65 (p. 773).

traité de 65 chapitres. Aucune raison valable ne peut être alléguée contre la tradition unanime de l'antiquité désignant comme rédacteur Clément de Rome. De ce qu'il lui a été attribué plus tard beaucoup d'écrits qu'il n'a jamais composés, il ne résulte pas qu'il n'ait rien pu écrire d'authentique. Tout au contraire. Pour devenir un patron recherché d'apocryphes et un héros de légendes, il faut commencer par avoir été quelqu'un; il faut posséder une certaine notoriété réelle, à moins de remonter à une très haute antiquité et d'avoir déjà acquis dans la tradition une personnalité mythique, plus vivante pour l'imagination populaire que toutes les personnalités réelles. Qui donc, au milieu du second et au troisième siècle, aurait songé à Clément plutôt qu'à Épaphrodite ou à Cletus et Anenkletus pour sanctionner l'autorité de certaines prétentions chères aux chrétiens légitimistes ou de certains principes ecclésiastiques un peu trop jeunes, si Clément n'avait pas marqué dans l'histoire de l'Église romaine en tant que défenseur du pouvoir ecclésiastique naissant? Et comment sa notoriété cléricale se serait-elle répandue de bonne heure en Orient si elle ne s'était jamais manifestée en dehors de l'Église de Rome? La *Lettre à l'Église de Corinthe* est certainement de la fin du Ier ou du commencement du IIe siècle[1]; à la même époque il y a certainement eu à Rome un chrétien marquant du nom de Clément; il n'y a dans cette Lettre absolument rien

1. Selon toute vraisemblance, l'Épître est de la fin du règne de Domitien ou du commencement du règne de Nerva (an 95 ou 96). Cfr. Lightfoot, *O. c.*, I. p. 346 à 358. — Comme elle contient des allusions très nettes à deux périodes d'épreuves, dont l'une est déjà ancienne (ch. v. et suiv. et ch. I), il est impossible de la faire remonter jusqu'au règne de Néron. Mais on ne doit pas exclure absolument la possibilité de sa rédaction sous le règne de Trajan (98-117). Il ne s'agirait que d'une différence de quelques années. Eusèbe (*H. E.*, III. 34) place la mort de Clément dans la troisième année de Trajan. Il est vrai que dans la *Chronique* (éd. Schœne, p. 160) il la place à la fin du règne de Domitien. On peut faire valoir aussi la curieuse notice du *Pasteur* d'Hermas

qui soit incompatible avec la personnalité ou la situation de ce chrétien ; pourquoi donc se refuser à lui en attribuer la rédaction ?

Si l'*Épître aux Corinthiens* est bien de lui, comme nous le pensons, elle nous éclairera mieux que des traditions, postérieures à lui d'au moins cinquante ans, sur sa situation et son caractère. Mais, même si elle n'est pas de lui, elle n'en apporte pas moins le seul écho contemporain de la chrétienté romaine à l'époque de Clément et, par conséquent, le témoignage le plus digne de foi sur la situation ecclésiastique, les dispositions prédominantes, l'état d'âme en un mot, de l'Église que la tradition a incarnée en lui. Or, il ressort très nettement de la *Lettre aux Corinthiens* que la communauté romaine et son rédacteur sont des chrétiens hellénistes, pour lesquels la question des observances

(*Visio* II. 4. 3) : γράψεις οὖν δύο βιβλιδάρια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ· πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται.

S'agit-il ici du même Clément qui écrivit aux Corinthiens et doit-on en conclure que celui-ci était contemporain de l'auteur de la Vision ? Cfr. l'édition de Harnack, p. LXXIV et G. Heynius, *Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit* (1872). Dans un écrit expressément allégorique comme le *Pasteur* les noms propres n'ont aucune valeur concrète. Ils sont des symboles. Il est inadmissible qu'il s'agisse du même Clément, parce qu'à l'époque ou écrivait Hermas l'auteur de l'*Épître aux Corinthiens* n'existait certainement plus. Il est possible, mais invraisemblable, qu'à l'époque d'Hermas un autre Clément occupât de hautes fonctions dans l'Église de Rome. Mais la désignation de Clément comme « celui auquel sont confiées les relations de l'Église de Rome avec l'extérieur » est extrêmement précieuse. Elle confirme l'attribution de l'Épître à Clément Romain et pourrait bien nous mettre sur la voie de la véritable cause pour laquelle Clément fut choisi dans la littérature chrétienne ultérieure comme le porte-parole de l'Église romaine primitive. Il avait si fortement personnifié l'esprit de cette église, notamment pour ce qui concerne ses relations avec les autres communautés, que dans le langage allégorique d'un visionnaire comme Hermas, celui qui était chargé de la correspondance avec les autres églises, avant la constitution définitive de l'épiscopat monarchique à Rome, était un *Clément*. Tous les lecteurs comprenaient.

rituelles et légales est une question résolue et que, soit par leur connaissance approfondie de l'Ancien Testament d'après la seule Version des LXX, soit par leur méthode d'interprétation alexandrine, soit par leur conception des rapports de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, ils appartiennent à cette chrétienté, issue du judaïsme libéral par évolution normale, que nous avons décrite en parlant de l'*Épître aux Hébreux*. Dès l'antiquité, cette parenté spirituelle a frappé les historiens doués de la critique la plus élémentaire[1]. Et il ressort non moins clairement de la correspondance entre l'Église de Rome et celle de Corinthe que ni dans l'une, ni dans l'autre de ces deux grandes communautés, il n'y a encore d'épiscopat monarchique. Mais si l'épiscopat uninominal n'y est pas encore, l'esprit épiscopal y règne déjà; c'est là ce qui donne une saveur toute spéciale à la Lettre de Clément et ce qui lui assigne une place de premier rang, à côté des *Épîtres pastorales*, parmi les documents dans lesquels se révèle la genèse de l'épiscopat catholique.

B

Renseignements sur l'organisation ecclésiastique.

L'Église de Corinthe était une communauté modèle, distinguée par la fermeté de sa foi, par sa piété, par sa science :

1. Voir plus haut, p. 366 et suiv. Cfr. Eusèbe, *H. E.*, III. 38. 2 et 3; VI. 25. 14 (opinion d'Origène). — Il n'y a pas lieu de discuter ici longuement ce caractère judéo-helléniste de l'*Épître de Clément*. Il ressort très nettement de tout l'ensemble de la Lettre: cfr. Renan, *Les Évangiles*, p. 313; Lightfoot, *O. c.*, t. 1, p. 59 et suiv.

tous les fidèles s'y conformaient aux lois de Dieu, soumis à leurs conducteurs et respectueux envers leurs presbytres; il y régnait une paix profonde et le Saint-Esprit y était abondamment répandu sur tous les saints; ils avaient horreur des factions et des schismes (ch. I et II). Mais, de même qu'Israël, lorsqu'il fut devenu gras, abandonna son Créateur et l'irrita par ses abominations[1], de même l'Église de Corinthe n'a pas su porter une pareille prospérité spirituelle; des ambitions malsaines ont semé des jalousies entre les frères; il s'en est suivi des luttes et des séditions qui ont provoqué à leur tour des persécutions. Les fidèles obscurs se sont élevés contre leurs coreligionnaires les plus honorés; les insensés se sont dressés devant les sages et les novices se sont révoltés contre les anciens. Plus de paix, plus de justice! Dès lors, chacun a écouté ses passions au lieu d'obéir aux préceptes du Christ (ch. III). Les rivalités intestines n'en font jamais d'autres (ch. IV et suiv.).

Les fauteurs de tous ces désordres sont quelques individus que l'auteur ne daigne malheureusement pas nommer, mais qu'il qualifie fort durement : ils sont téméraires, présomptueux, insensés, stupides, imbéciles, sans éducation; ils n'ont de confiance que dans leurs propres pensées et se croient supérieurs au reste des fidèles; ils sont pleins de forfanterie et ne trouvent leur satisfaction que dans le désordre[2], bref, ils sont déjà accablés sous toutes les épithètes que l'orthodoxie cléricale a de tout temps généreusement fulminées contre quiconque se permettait de ne pas penser comme elle. Quel crime ont-ils donc commis? Ils se sont révoltés contre leurs presbytres[3]; ils ont privé de

1. *Deutéronome,* XXXII. 15. Clément cite très librement d'après les LXX.

2. I. 1: ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη. — Cfr. XLVII. 6: ἓν ἢ δύο πρόσωπα; XXXIX. 1; XIV. 1-2; XV. 1; XVI. 1-2; XXI. 5; XXX. 8, etc.

3. « Il est honteux, bien-aimés, plus que honteux, il est indigne de » la vie en Christ, d'entendre que la très solide et ancienne église de

leurs fonctions épiscopales des hommes qui s'en acquittaient depuis longtemps d'une façon parfaitement honorable[1]. En agissant ainsi ils ont commis un grave péché, et ils ont fait tort à la cause du Christ auprès de ceux mêmes qui lui sont étrangers, en forçant la police à intervenir[2].

Les mobiles auxquels ils ont obéi sont moins clairs. Quoiqu'ils soient accusés de présomption et de confiance exagérée en leurs propres pensées, il ne semble pas que ce soient des gnostiques en lutte avec leurs presbytres à l'effet de faire prévaloir leurs spéculations individuelles. Il n'y a rien dans l'Épître qui trahisse chez l'auteur des préoccupations de cet ordre; il ne connaît encore qu'une bonne gnose chrétienne (τελεία καὶ ἀσφαλὴς γνῶσις, I. 1). Le conflit semble plutôt avoir éclaté à propos de questions liturgiques ou rituelles. En effet, après avoir insisté sur les avantages de la solidarité et de la discipline et avoir rappelé que toute aptitude vient de Dieu, Clément continue en ces termes (ch. XL) : « (1) Ces choses étant claires pour nous, et maintenant » que nous nous sommes penchés sur les profondeurs de la » science divine (τῆς θείας γνώσεως), nous devons faire avec » ordre toutes les choses que le Maître[3] a ordonné d'accom- » plir à des moments déterminés. (2) Il n'a pas ordonné que

» Corinthe, à cause d'une ou deux personnalités, soit en conflit avec les » presbytres » (στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους, XLVII. 6. La vieille traduction latine publiée par G. Morin a : « contendere contra seniores »). Cfr. LVII. 2.

1. XLIV. 6 : « Car nous voyons que vous avez écarté de la fonction » qu'ils remplissaient d'une façon irrépréhensible et à leur honneur » quelques bons administrateurs. » — La fonction dont ils ont été destitués est qualifiée quelques lignes plus haut de ἐπισκοπή (trad. lat. : episcopatus).

2. XLIV. 3-5; XLVII. 7. — Ce passage, combiné avec III. 2, où il est parlé de αἰχμαλωσία parmi les conséquences des troubles à Corinthe, semble indiquer que le conflit avait été assez vif pour motiver l'intervention de la police.

3. La trad. lat. rend δεσπότης par « paterfamilias ».

» l'accomplissement des offrandes et des ministères[1] eût lieu
» au hasard et sans ordre, mais à des temps et à des heures
» fixes. (3) Lui-même a établi, dans sa volonté suprême, où
» et par qui il veut que ces services soient exécutés, afin
» que tout se fasse saintement, d'une manière satisfaisante
» et agréable à sa volonté. (4) Ceux donc qui lui font leurs
» offrandes aux temps prescrits sont bien reçus et bien-
» heureux; en obéissant aux ordres du Maître, ils ne
» pèchent point. (5) Car des fonctions particulières ont été
» accordées au grand prêtre, et un lieu particulier a été
» assigné aux prêtres, et des services spéciaux incombent
» aux lévites. L'homme du peuple est astreint à des pres-
» criptions laïques (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέ-
» δεται). »

Ce curieux chapitre, où la thèse sacerdotale s'affirme pour la première fois dans toute sa crudité, dénote que les rebelles de Corinthe ne voulaient pas se conformer aux instructions de leurs dignitaires pour la célébration de l'eucharistie et la tenue des agapes,— ce qui explique l'intervention de la police corinthienne. Non seulement ils ne veulent pas observer les jours et heures fixés par leurs pasteurs, mais ils ne tiennent pas compte des règles déterminant quelles personnes ont le droit de faire des offrandes, en d'autres termes, ils méconnaissent les prérogatives de leurs épiscopes. Ils n'ont pas encore accepté la distinction du λαϊκὸς ἄνθρωπος opposé aux prêtres et aux lévites. Ils ont le grand tort d'avoir conservé le vieil esprit démocratique de la communauté paulinienne, de ne pas se plier aux prétentions de leurs gouvernants et de les destituer, suivant la vieille tradition hellénique, lorsque ceux-ci ne veulent pas exécuter les décisions de l'assemblée souveraine. Il n'y a là rien de gnostique; ce n'est pas un

1. Λειτουργίας; il s'agit des services du culte et non des services d'assistance qui seraient qualifiés de διακονίας. La vieille traduction latine dit: ministeria, dans les deux cas; cfr. ch. XLI.

conflit de doctrine comme dans les églises asiatiques de la même époque.

Ce n'est même pas encore une manifestation de l'esprit qui inspirera plus tard le Montanisme, une revendication de la supériorité des charismes ou dons spirituels contre l'autorité toute formelle des gouvernants ecclésiastiques, alors même que les exhortations à l'humilité du ch. XXXVIII, à l'adresse de ceux qui possèdent des charismes, montrent qu'ils étaient aussi pour quelque chose dans la révolte. C'est tout simplement un incident,— d'autant plus remarquable pour nous qu'il est le seul dont le souvenir s'est conservé,— d'une lutte qui dut se répéter dans plusieurs autres églises du monde grec : la lutte entre les traditions démocratiques grecques et les tendances autoritaires qui se développent chez les presbytres et les épiscopes par le fait même des conditions dans lesquelles ils exercent leurs fonctions. De même que les dignitaires chrétiens des *Pastorales* s'érigent en défenseurs de la doctrine établie en reniant les principes de liberté spirituelle qui ont permis à cette doctrine de naître, de même les conducteurs des chrétiens de Corinthe prétendent donner un caractère intangible aux institutions établies dans leur église, en méconnaissant la souveraineté du peuple chrétien, libre de changer aujourd'hui l'organisation et le gouvernement qu'il s'est donnés la veille. Il n'y a pas de pires autoritaires que les révolutionnaires lorsqu'ils sont au pouvoir. Issus d'une réforme audacieuse opérée sous la direction des inspirés et des charismatiques par l'assemblée chrétienne, les presbytres de Corinthe estiment qu'il ne faut rien changer à l'organisation que leurs pères spirituels ont créée. Cette organisation, en effet, s'est constituée sous l'inspiration du Saint-Esprit ; elle a une autorité divine. Ils sont mal venus, ceux qui prétendraient changer au nom de la même inspiration divine ce qu'elle a précédemment institué ! Or, l'institution étant divine, les gardiens qui veillent sur elle et les dignitaires qui président à son fonction-

nement deviennent tout naturellement les interprètes et les représentants de la divinité. Clément est grand partisan de ces idées sacerdotales. Les adversaires des presbytres de Corinthe sont, pour lui, des séditieux et la conciliation à laquelle il pousse consiste dans leur soumission pure et simple. Ils doivent se repentir de leurs fautes et céder « non pas à nous, mais à la volonté de Dieu (μὴ ἡμῖν, ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ) [1] ».

Quels sont donc les conducteurs spirituels envers lesquels on réclame une pareille déférence? La Lettre de Clément mentionne des ἡγούμενοι ou προηγούμενοι, des πρεσβύτεροι, des ἐπίσκοποι et des διάκονοι. Des derniers il n'y a pas grand'chose à dire, sinon que la vieille traduction latine rend encore le grec διάκονοι par le terme général de « ministri » (ch. XLII) et qu'ils apparaissent ici, comme dans tous les autres documents primitifs, intimement associés aux épiscopes [2]. Ils sont les serviteurs de la communauté, mais c'est par l'organe des épiscopes que la communauté leur donne les instructions quotidiennes.

Singulièrement plus délicate est la question des rapports entre les trois autres catégories de dignitaires. Il y a lieu de relever d'abord la présence incontestable de *presbuteroi*, dans cette communauté corinthienne où les épîtres de Paul nous ont appris qu'il n'y en avait pas quelque quarante ans auparavant. Ces *presbuteroi* sont des *seniores ;* c'est ainsi que les désigne la vieille traduction latine et, à plusieurs reprises, les νέοι sont exhortés à avoir pour eux la déférence qui leur est due. Mais ici, comme dans toutes les occasions précédentes où la même opposition des *anciens* et des *jeunes* s'est présentée, il importe de ne pas se laisser induire en erreur par l'acception vulgaire de ces qualifications. Les *anciens* ne sont pas les *vieux*, mais les chrétiens *notables*

1. LVI. 1; LIV; LVII. 1 et 2.
2. Voir plus haut, p. 162 et p. 259 et 301.

qui se sont distingués depuis longtemps par leur zèle et par leur dévouement[1]. Ils ne sont pas un nombre indéterminé de chrétiens d'élite. Quoique le terme de πρεσβυτέριον ne paraisse pas dans la Lettre de Clément, les presbytres de Corinthe, comme ceux dont parlent les *Épîtres pastorales*, forment un corps fermé, dans lequel il faut être admis. Le troupeau de Christ, est-il dit, doit vivre en paix avec « ceux qui ont été institués presbytres » (μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων)[2]. D'ailleurs, ils sont les véritables détenteurs de l'autorité, puisque les divisions qui troublent l'église de Corinthe sont expressément qualifiées de « rébellion contre les presbytres ». Ils sont donc bel et bien un corps gouvernemental et non une simple catégorie de fidèles[3].

Mais, quoi qu'en aient dit la plupart des commentateurs, ces presbytres sont distincts des ἡγούμενοι ou conducteurs et des épiscopes. En ce qui concerne les premiers, la différence s'impose. A deux reprises les *conducteurs* et les *presbytres* sont mentionnés côte à côte de telle façon que, s'il ne s'agissait pas de deux ordres de dignitaires distincts, l'auteur se serait rendu coupable de la plus sotte des tautologies. « Vous » agissiez en toutes choses, écrit-il I. 3, sans acception de » personnes; vous marchiez selon les lois de Dieu, soumis à » vos conducteurs et rendant aux presbytres qui sont parmi » vous l'honneur qui leur est dû (ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις » ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέ- » ροις). » Et ailleurs (XXI. 6) : « Soyons pleins de déférence » envers nos conducteurs, honorons les presbytres, instrui- » sons les jeunes dans la crainte de Dieu (τοὺς προηγουμένους » ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύσω-

1. Voir plus haut, p. 76, 174, 324 et suiv., 347 et suiv. — Sur l'importance toute particulière accordée par les chrétiens de Rome à l'ancienneté de la profession chrétienne, voir p. 386.

2. LIV. 2. La vieille traduction latine qui, partout ailleurs, traduit πρεσβύτεροι par *seniores*, porte ici : « cum constitutis *presbiteris*. »

3. XLIV. 6 ; XLVII. 6 ; LVII. 2.

» μεν, etc.)[1]. » Il n'est pas admissible un seul instant qu'il s'agisse d'abord des presbytres considérés comme dépositaires du pouvoir et ensuite des presbytres en tant que membres *seniores* de la communauté, c'est-à-dire comprenant la totalité des chrétiens vénérables par l'âge[2]. Les deux dénominations correspondent à deux ordres différents de magistrature chrétienne et il y a une nuance sensible dans les exhortations concernant les uns et les autres : la déférence envers les conducteurs implique une notion de soumission (ὑποτασσόμενοι), d'obéissance active, qui ne se retrouve pas au même degré dans l'honneur à rendre aux presbytres. Les premiers exercent le pouvoir; les seconds ont une autorité surtout morale.

La distinction entre les *presbuteroi* et les *episkopoi* ressort

1. La ponctuation du second passage est incertaine ; je préfère appliquer dans les deux passages l'idée de τιμή aux presbytres et celle de « déférence soumise » aux conducteurs. La vieille traduction latine rend τοῖς ἡγουμένοις par *praepositis* et τοὺς προηγουμένους par *qui pro nobis sunt*.

2. L'évêque Lightfoot commente ainsi I. 3 : « The πρεσβυτέροις in the » next clause refers to age, not to office, as the following νέοις shows. » The presbyters or « elders », properly so called, are exhausted in τοῖς » ἡγουμένοις, but these are not the only seniors to whom reverence is » due, and Clement accordingly extends the statement so as to comprise » all older men, thus preparing the way for the mention of « the young » » also as a class. » — L'erreur provient ici, comme dans l'interprétation des *Pastorales* par M. Holtzmann (*v. s.*, p. 324 et suiv. ; 347 et suiv. ; p. 386), de ce que les πρεσβύτεροι et les νέοι sont pris au sens concret, comme s'il s'agissait de leur âge, tandis que les *anciens* = les anciens chrétiens, les chrétiens notables ou d'élite, qui ont fait leurs preuves depuis longtemps, et les νέοι = les chrétiens de fraîche date (quel que soit leur âge), ceux qui n'ont pas encore suffisamment fait leurs preuves, à proprement parler les *novices* dans la foi. Ce qui prouve bien que les νέοι ne sont pas les « jeunes gens » par opposition aux « parents », c'est qu'après avoir parlé de l'instruction qu'il faut donner aux νέοι, Clément dit quelques lignes plus loin : τὰ τέκνα ὑμῶν τῆς ἐν Χρίστῳ παιδείας μεταλαμβανέτωσαν (XXI. 7).

moins nettement dans l'*Épître de Clément*, comme il convient dans un document aussi foncièrement occidental[1], mais elle n'en est pas moins assurée. Pour la saisir, il est indispensable de suivre l'argumentation de l'auteur, à partir de ce chapitre XL que nous avons transcrit afin de reconnaître la nature du différend qui troublait la communauté corinthienne. Que personne, écrit Clément, ne sorte des limites assignées à ses fonctions (μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ch. XLI). « Les apôtres ont été instruits » pour nous de l'évangile de la part du Seigneur Jésus-Christ, » Jésus le Christ a été envoyé de la part de Dieu (XLII. 1). Donc » le Christ a été délégué par Dieu et les apôtres par le Christ ; » les deux (délégations) ont eu lieu en bon ordre de par la » volonté de Dieu (2). Ayant donc reçu leurs ordres et ayant » été confirmés par la résurrection du Seigneur Jésus-Christ » et pénétrés de foi en la parole de Dieu, ils partirent avec » l'assurance qui vient du Saint-Esprit pour annoncer la » bonne nouvelle que le Royaume de Dieu devait venir (3). » En prêchant dans les pays et dans les villes, ils établissaient » leurs prémices, après les avoir éprouvés spirituellement, » en épiscopes et en diacres des futurs fidèles[2] (4). Et ce » n'était pas là une innovation ; car l'Écriture avait depuis » longtemps parlé des épiscopes et des diacres. Voici, en » effet, ce que dit l'Écriture : j'instituerai leurs épiscopes en » justice et leurs diacres en fidélité[3] (5). »

1. Voir plus haut, p. 386.

2. Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. La traduction latine diffère notablement ici : « Secundum municipia ergo et civitates predicantes, eos qui obaudiebant voluntati » Dei baptizantes, preponebant primitiva eorum, probantes spiritu, in » episcopos et ministros qui incipiebant credere. » En présence de pareilles variantes on peut se demander si le texte n'a pas subi des remaniements.

3. Il y a en réalité dans les LXX : καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν

Cette citation inexacte ne suffisant pas à garantir la tradition inauthentique invoquée par Clément, il en appelle à l'exemple de Moïse qui, pour calmer les murmures des enfants d'Israël, soumit à la désignation de l'Éternel le choix de la tribu à laquelle serait confié le sacerdoce (ch. XLIII)[1]. La Providence divine n'a pas témoigné de moins de sollicitude aux origines de l'Église chrétienne. « Et nos apôtres, — ainsi » continue Clément au ch. XLIV, — savaient par notre Sei- » gneur Jésus-Christ qu'il y aurait lutte au sujet de la dignité » épiscopale[2] (1). Ayant de ce fait une prescience parfaite, » ils établirent les susdits [c'est-à-dire les épiscopes et les » diacres] et ils donnèrent ensuite comme instructions que, » lorsque ceux-ci viendraient à mourir, d'autres hommes » éprouvés reprissent leurs fonctions[3] (2). Or ceux qui ont » été établis par eux ou ensuite par d'autres hommes notables

εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ (*Ésaïe*, LX. 17). Il s'agit de la Jérusalem restaurée.

1. Voir *Nombres*, XVII. C'est l'histoire de la verge d'Aaron qui fleurit et porte des fruits alors que les verges des autres tribus demeurent stériles. Ici encore l'analogie invoquée par Clément est toute superficielle.

2. Ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς, c'est-à-dire pour le titre de l'épiscopat et non pour la dignité d'*épiscope* au singulier. — La traduction latine a: « quia contentio erit pro nomine aut episcopatu, » ce qui ne signifie rien.

3. Voici le texte de l'édition Harnack: Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. — La vieille traduction latine a: « Propter hanc » causam, prudentiam accipientes perpetuam praeposuerunt illos supra- » dictos, et postquam legem dederunt, ut, si dormierint, suscipiant viri » alii probati ministerium eorum. » — L'évêque Lightfoot change le mot ἐπινομήν (= partage, répartition), qui ne se comprend pas bien ici, en ἐπιμονήν (= persévérance, continuité). Pour les autres lectures voir les commentaires. Il me semble qu'il faudrait lire: ἐπιτομήν (= abrégé sommaire de leurs instructions). Le latin établit définitivement qu'il faut lire ici un mot signifiant: loi, règle, instruction.

» avec le consentement de toute l'église[1], ceux qui ont » accompli sans reproche leurs fonctions auprès du troupeau » du Christ, avec modestie, tranquillement et sans arro- » gance, ceux qui depuis longtemps ont reçu de tout le » monde des témoignages de satisfaction, ceux-là nous ne » pensons pas qu'il soit juste de les destituer de leur fonc- » tion (3). Car ce n'est pas un petit péché de destituer de » l'épiscopat ceux qui ont d'une manière irréprochable et » saintement présenté les offrandes[2] (4). Heureux les pres- » bytres qui ont accompli leur course auparavant et qui ont » eu une délivrance (c'est-à-dire une mort) fructueuse et » accomplie! Ils n'ont pas eu à redouter que quelqu'un les » déplaçât du lieu établi pour eux[3] (5). Nous voyons, en effet, » que vous, vous avez éloigné quelques bons administrateurs » de la fonction dont ils avaient été honorés et dont ils s'ac- » quittaient sans reproche (6). »

1. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, etc.

2. Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. La traduction latine a : « Peccatum enim non minimum nobis erit, si eos, qui sine querela et » juste obtulerunt munera episcopatus, reprobemus. » Elle considère donc le génitif τῆς ἐπισκοπῆς comme dépendant de δῶρα et non de ἀποβάλωμεν. Mais il faut observer qu'elle n'est pas exacte dans ce passage. Elle rend par *reprobare* le grec ἀποβάλλεσθαι qui signifie bel et bien: rejeter, destituer (ejicere, repudiare). De même τὰ δῶρα signifie à proprement parler *dona* ou *oblationes*. Or, « munera episcopatus » n'offre un sens acceptable que si l'on prend *munera* dans l'acception de « charge ou fonction », mais « dona episcopatus » ne rime à rien. Il faut donc rattacher τῆς ἐπισκοπῆς à ἀποβάλωμεν comme deux lignes plus haut τῆς λειτουργίας à ἀποβάλλεσθαι.

3. Μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου. S'agit-il, comme le veulent MM. Lightfoot et Harnack, du lieu qui leur est réservé après leur mort? Cfr. Polycarpe, *Epist.*, 9; Irénée, *Haer.*, V. 36. 1 sq.; *Actes des Apôtres*, I. 25; *Barnabas*, XIX. 1. — La vieille traduction latine a : « Non enim verentur, ne quis illos deponat *de loco illo*, » ce qui vise la déposition de la place qu'ils occupaient dans la communauté

Jamais il ne s'est vu que des justes soient persécutés par d'autres justes (ch. XLV). Joignez-vous donc aux justes, s'écrie Clément (ch. XLVI); rappelez-vous la lettre du bienheureux Paul. Il est honteux d'apprendre que la très solide et ancienne église de Corinthe soit en état de révolte contre ses presbytres (ch. XLVII). Implorez le Seigneur pour qu'il vous rende la paix (ch. XLVIII.) L'amour fraternel en Christ est ce qu'il y a de meilleur (ch. XLIX et suiv.). Et après divers appels à la discipline et à l'humilité, il conclut ainsi, au ch. LVII : « Vous donc qui avez été les auteurs des troubles, » soumettez-vous aux presbytres et laissez-vous instruire en » pénitence, courbant les genoux de votre cœur (*sic*); ap- » prenez à être soumis, en vous défaisant de l'arrogance fan- » faronne et superbe de votre langue. »

Ainsi la sédition contre les presbytres a consisté à destituer quelques épiscopes, quoiqu'ils eussent été régulièrement établis suivant les règles déclarées apostoliques par Clément et quoiqu'ils se fussent bien acquittés de leurs fonctions, parce qu'ils ne voulaient pas accomplir leur office selon les réclamations des mécontents. On en conclut que les épiscopes et les presbytres étaient identiques, la destitution des premiers équivalant à un refus d'obéissance envers les seconds. Les presbytres du temps jadis ne sont-ils pas félicités de n'avoir pas été exposés à perdre leur situation? Cette solution cependant paraît plus simple qu'elle ne l'est en réalité. Notons en premier lieu que la destitution n'a porté que sur quelques presbytres et non sur tous (ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε, XLIV. 6) et que la sédition atteint néanmoins les presbytres en général. Les autres presbytres ne faisaient cependant pas cause commune avec les rebelles. S'ils n'ont pas été desti-

de Corinthe. Et tel est bien le seul sens admissible, comme le prouve la phrase suivante, où il est reproché aux chrétiens de Corinthe d'avoir fait justement ce que les presbytres d'autrefois n'avaient pas eu à redouter, c'est-à-dire d'en avoir destitué quelques-uns de leurs fonctions épiscopales.

tués, c'est apparemment parce qu'ils n'étaient pas destituables, c'est-à-dire parce qu'ils ne remplissaient pas de fonctions épiscopales, les seules que l'on pût leur retirer. Il en résulte que nous retrouvons ainsi à Corinthe une situation analogue à celle qui nous a paru se dégager de l'analyse des *Épîtres pastorales*[1] : les fonctions épiscopales y sont confiées à des presbytres, probablement par les presbytres avec le consentement de l'Église (XLIV. 3), mais la dignité de presbytre n'implique en aucune façon celle d'épiscope. Tandis que le corps des presbytres prend fait et cause pour ceux de ses membres qu'il a établis épiscopes, la communauté se refuse à les conserver ; elle s'insurge contre les presbytres en réclamant de nouveaux épiscopes ou de nouveaux règlements ecclésiastiques. L'assemblée souveraine de la communauté est en conflit avec sa βουλή au sujet de ses administrateurs ecclésiastiques et disciplinaires. Voilà le véritable état des choses.

Si l'on assimile purement et simplement les presbytres de Corinthe aux épiscopes, on doit se trouver fort embarrassé des ἡγούμενοι qui sont très certainement distincts des premiers. Au contraire, en rétablissant le rapport des épiscopes et des presbytres comme nous venons de le faire, on reconnaît aisément l'identité des ἡγούμενοι et des ἐπίσκοποι. Les « conducteurs » de la communauté sont bien, en effet, ses administrateurs, ceux qui ont le pouvoir exécutif et disciplinaire. C'est à eux qu'il faut obéir, alors même que leur autorité émane des presbytres et de l'assemblée souveraine. Ils sont les représentants de l'ordre et de la discipline ; s'il y a des chefs, ils le sont. Aussi est-il tout naturel que Clément leur applique la dénomination en usage dans l'Église de Rome pour désigner le gouvernement ecclésiastique[2], dénomination qui lui sert également à qualifier les chefs militaires et civils des Ro-

1. Voir plus haut, p. 316 à 319.
2. Voir plus haut, p. 388 à 391.

mains (XXXVII. 2; LXI. 1). Encore ne se sert-il de ce terme que dans les passages où il parle d'une façon générale du respect que les chrétiens doivent à leurs chefs. Dans les chapitres XL et suivants, où il discute le cas des Corinthiens, le terme ἡγούμενος disparaît et nous n'avons plus affaire qu'à des épiscopes et des presbytres. Nous rentrons dans les cadres et dans les termes usuels de l'organisation des communautés helléniques.

On conçoit que les rivalités et les luttes intestines des communautés se donnassent tout particulièrement libre cours, lorsqu'il s'agissait de choisir des épiscopes[1]. Le fait devait être assez général, puisque Clément affirme qu'il a été prévu par les apôtres et qu'ils ont fixé des règles pour la nomination des évêques justement en vue des conflits qu'elle suscite. Ces règles, nous pouvons les laisser pour compte à l'imagination sacerdotale de l'auteur. Nulle part nous n'avons trouvé la moindre trace de semblables préoccupations administratives dans les documents apostoliques. Elles n'en sont pas moins précieuses comme témoignage des usages qui paraissaient alors légitimes aux yeux des chrétiens de Rome. Les premiers épiscopes passant pour avoir été institués par les apôtres, les autres doivent être choisis par les ἐλλόγιμοι ἄνδρες, c.-à-d. par les hommes illustres, par les *notables, avec le consentement de toute l'Église* (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, XLIV. 3). C'est bien ce que nous avions soupçonné en étudiant les *Épîtres pastorales*[2].

Il résulte aussi de ce passage que, du temps de Clément, les épiscopes étaient généralement maintenus en fonctions, à moins d'insuffisance dans l'accomplissement de leur service, soit qu'ils fussent nommés pour un temps illimité,

1. XLIV. 1. M. Harnack rapproche fort à propos ce passage de la déclaration de Tertullien : « Episcopatus æmulatio schismatum mater est » (*De Baptismo*, 17). — Voir plus haut, p. 296.

2. Voir plus haut, p. 317 et suiv.

soit qu'ils fussent confirmés à chaque nouveau terme. Cependant le droit de les en priver n'est pas contesté en principe à la communauté[1]. Il faut observer, en effet, que Clément reproche aux Corinthiens, non pas l'acte même d'avoir changé leurs épiscopes, mais le péché qu'ils ont commis en les changeant sans aucune bonne raison. Il ne pense pas qu'il soit légitime de destituer des épiscopes régulièrement nommés, lorsqu'ils se sont acquittés de leur charge sans mériter aucun reproche et que tout le monde leur rend bon témoignage. Dans le cas contraire, il n'y aurait évidemment rien à dire. Cette observation nous permet de saisir la transition entre les traditions helléniques favorables au renouvellement des magistrats et l'épiscopat à vie qui prévalut, semble-t-il, presque dès l'origine dans les associations chrétiennes. Pourquoi changer ceux qui s'acquittaient bien de leurs fonctions ? De là l'habitude de les maintenir en charge; de là la signification désobligeante pour les titulaires d'un changement qui équivalait à une destitution. Rien n'est plus propre à expliquer la généralisation de l'épiscopat à vie dans les communautés que ce schisme corinthien, où s'affirme encore une fois la souveraineté de l'assemblée chrétienne selon les traditions helléniques. Clément lui-même, oubliant dans un accès de lyrisme, les intérêts de la cause sacerdotale, ne fait-il pas dire au séditieux qui se repent : « Si c'est à cause de moi » qu'il y a sédition, lutte, schisme, je m'éloigne, je m'en » vais où vous voudrez et je fais ce qui m'est ordonné par le » peuple (καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους, LIV. 2) ! » La souveraineté de l'assemblée chrétienne était donc bien dûment encore l'autorité suprême.

La nature des griefs qui ont porté les chrétiens de Corinthe à s'insurger contre leurs conducteurs n'est pas moins instructive pour nous. L'une des fonctions essentielles

1. Voir plus haut, p. 319.

des épiscopes consistait dans la réception et la présentation des offrandes apportées par les fidèles, puisque c'est pour n'avoir pas voulu les recevoir et les présenter aux jours et heures réclamés par les fidèles qu'ils ont provoqué le mécontentement de ces derniers[1]. Cela s'accorde parfaitement avec le rôle d'οἰκονόμος θεοῦ que les *Épîtres pastorales* assignent à l'épiscope[2]. L'intendance de la communauté leur incombe; ils ont la gestion de l'administration financière et matérielle. En même temps le caractère proprement religieux de leur fonction ressort de l'*Épître de Clément* avec plus de netteté que des autres documents. Les offrandes, qui sont la principale ressource des associations chrétiennes, ne sont pas de simples contributions destinées à alimenter le budget sans lequel aucune association ne peut exister; les épiscopes ne sont pas de simples receveurs. Elles sont des consécrations à Dieu, les sacrifices des membres individuels au profit de la société des saints[3], et les épiscopes chargés de les recevoir ont aussi pour mission de les présenter, de les consacrer (à condition de n'attacher encore aucun sens magique à ce terme) et de les répartir entre les assistants et les frères absents, besoigneux, infirmes ou malades. Dans les associations païennes les cotisations servaient à payer les sacrifices et à couvrir les frais d'administration ou les

1. Cfr. XL. 2-4 et XLIV. 3. Voir plus haut, p. 403 à 404 et 411.

2. Voir plus haut, p. 306, et ce que nous avons dit, p. 289 et suiv., sur le système des offrandes dans les églises primitives.

3. Clément emploie les expressions θυσία, δῶρα, προσφοραί, comprenant à la fois les hommages qui sont adressés à Dieu (actions de grâce, louanges, humiliations et adorations) et les choses qui lui sont consacrées pour être bénies, donc les offrandes à la fois spirituelles et matérielles (XXXV; XL; XLI; XLIV; LII). Dans son commentaire sur XLIV. 4, l'évêque Lightfoot cite fort à propos l'*Épître aux Hébreux*, qui offre de si grandes analogies théologiques avec l'*Épître de Clément*, et où il est dit (XIII. 15-16): Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστι καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.

réjouissances communes; les trésoriers, les épimélètes ne sont que des fonctionnaires sans caractère sacré; le sacrifice est célébré par le prêtre. Chez les chrétiens, au contraire, c'est la contribution elle-même qui constitue le sacrifice; la consécration n'est pas le don à Dieu, mais la présentation à Dieu pour qu'il bénisse, sanctifie, transforme les éléments matériels de l'offrande, de manière à leur conférer au profit de la communauté de ses élus un caractère de sainteté, et en quelque sorte une valeur nouvelle. Autant il est absurde de transporter dans les touchantes consécrations eucharistiques des églises primitives le matérialisme grossier et le magisme du dogme ultérieur, autant il est fâcheux de ne pas reconnaître le caractère mystique de ces offrandes, où l'interprétation allégorique des sacrifices de l'Ancienne Alliance et les traditions païennes de joyeuse communion autour des restes des victimes, se fondent dans une cérémonie vraiment et spécifiquement chrétienne de communion spirituelle, — communion avec Dieu à qui l'on rend grâce de ses bienfaits et à qui l'on demande de sanctifier les éléments spirituels et matériels de l'offrande, afin qu'ils profitent en sainteté aux fidèles, — communion avec le Christ, en souvenir duquel et pour l'amour duquel les offrandes sont faites, — et communion avec les frères, envers lesquels s'affirme ainsi la solidarité sociale et religieuse qui doit unir les saints et en faire une société à part dans ce monde d'iniquité. Aucun autre acte ecclésiastique ne traduisait mieux que l'eucharistie le principe fondamental de l'Évangile : l'association intime, indissoluble, de l'amour pour Dieu et de l'amour pour le prochain. Aussi a-t-elle été dès le début l'acte central du culte chrétien.

Il était inévitable que cette partie de leurs fonctions conférât promptement aux épiscopes un caractère sacré, surtout à mesure qu'ils réclamèrent le privilège exclusif de présenter les offrandes ou de les faire présenter par ceux à qui ils en

déléguaient le pouvoir, à des jours et à des heures fixés une fois pour toutes. Les troubles de Corinthe mentionnés par Clément témoignent des résistances que rencontra cet accaparement des actes proprement religieux du culte par les dignitaires de la communauté. Notons, en effet, que le différend entre les épiscopes et leurs adversaires ne porte pas seulement sur la présentation des offrandes, mais sur les services de la communauté en général et sur la détermination des personnes qui ont le droit de les accomplir : τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῆ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ' ὡρισμένοις καίροις καὶ ὥραις· ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῳ αὐτοῦ βουλήσει (XL. 2-3 ; voir plus haut, p. 403-404). L'Épître de Clément ne fait pas connaître quelles étaient ces λειτουργίαι, mais il est permis de supposer qu'elles comprenaient quelques-unes des fonctions que l'analyse des documents antérieurs nous a fait reconnaître. L'essentiel, ici, est de saisir la tendance des dignitaires chrétiens à confisquer à leur profit la liberté primitive du culte, tout comme nous les avons vus ailleurs tendre à se réserver l'enseignement des fidèles.

Un autre fait capital qui se dégage d'une façon parfaitement claire de l'Épître de Clément, c'est qu'à Corinthe, à la fin du Ier siècle, il n'y a pas encore d'épiscopat monarchique, ni même uninominal. Il y a dans la communauté corinthienne plusieurs épiscopes, puisque les fidèles qui se sont révoltés contre eux ont pu en destituer plusieurs, ἐνίους (XLIV. 6). On serait mal venu d'alléguer que dans le verset précédent il est parlé des presbytres et que les ἔνιοι visés sont des personnages destitués du presbytérat. Dans tout le chapitre, en effet, il est question de l'institution des épiscopes ; au v. 4 il est dit expressément que le péché consiste à priver de l'*épiscopat ceux qui présentent les offrandes*[1] ; au v. 1 il est dit que c'est au sujet de la *dignité épiscopale* que les luttes

1. Voir p. 410-411 la traduction complète du passage.

éclatent. Le doute ici n'est pas permis. Ou bien il faut admettre, avec la plupart des historiens indépendants de la tradition catholique, l'identité des presbytres et des épiscopes, de telle sorte que la destitution des fonctions épiscopales et le retrait des fonctions presbytérales soient équivalents; — ou bien, si l'on reconnaît avec nous à la fois la différence originelle et les rapports intimes de l'épiscopat et du presbytérat à Corinthe, il faut se rendre à l'évidence que les ἔνιοι déposés occupaient des fonctions épiscopales.

La communauté corinthienne n'est donc pas encore parvenue au régime dont nous avons constaté l'apparition dans les églises helléniques d'Asie, un peu plus tard, d'après le témoignage des *Épîtres pastorales*. Mais elle est sur la voie qui la mènera à la concentration du pouvoir ecclésiastique sous la direction d'un *episkopos* unique. Des expériences du genre de celles que les épiscopes et les presbytres ont faites au cours de la sédition démocratique visée dans l'*Épître de Clément*, étaient de nature à les convaincre qu'il fallait renforcer leur pouvoir. Ils ont déjà des principes autoritaires; ils se laissent déjà assimiler au sacerdoce de l'Ancienne Alliance: ils n'ont pas encore un pouvoir effectif correspondant à leurs prétentions. Mais pour peu qu'on lise souvent aux fidèles l'Épître de leurs frères de Rome, comme l'atteste Denys de Corinthe, l'esprit public ne tardera pas à se plier aux exigences des défenseurs de l'autorité ecclésiastique. Dans les associations où le sentiment de la solidarité et de l'unité est aussi développé qu'il l'était chez les chrétiens primitifs, la lutte entre l'individualisme et les partisans de la concentration sociale doit nécessairement aboutir au triomphe de ces derniers. Les individualistes impénitents seront éliminés comme hérétiques ou schismatiques.

C

Le gouvernement ecclésiastique à Rome.

Ce qu'il y a de plus piquant dans l'*Épître de Clément*, c'est que, tout en prenant fait et cause avec une énergie jusqu'alors inconnue dans la littérature chrétienne pour le principe de l'autorité ecclésiastique, il n'adresse pas le moindre reproche aux Corinthiens sur l'insuffisance de leur organisation ecclésiastique. Les chrétiens de Rome considèrent évidemment comme normale la constitution du gouvernement dans la communauté corinthienne. Non seulement c'est la collectivité de l'Église de Rome qui écrit à la collectivité de l'Église de Corinthe, sans que rien dans la lettre trahisse l'existence d'un conducteur en chef ou d'un episkopos unique dans la communauté romaine, mais de plus, au cours de cette longue et fraternelle réprimande où les chrétiens de la capitale ne se gênent pas pour intervenir dans les affaires des frères de Corinthe, il n'y a pas un mot pour les encourager à remplacer la pluralité par l'unité épiscopale. Plus on lit et relit la Lettre, plus il s'en dégage nettement l'impression qu'à Rome comme à Corinthe il n'y a pas d'episkopos unique. Comment! voilà un traité de soixante-cinq chapitres, tout entier consacré à fortifier les principes d'unité, de solidarité, de charité, de soumission aux conducteurs ecclésiastiques, et il n'y a même pas une allusion lointaine à la supériorité de l'épiscopat monarchique pour le maintien de l'ordre dans l'Église, pas même le moindre indice que l'on trouve quelque chose à reprendre dans la pluralité épiscopale des Corinthiens, pas même le

moindre appel à un ordre de choses différent dans l'Église de Rome! Dans les déclarations d'une portée générale, où l'auteur énonce des principes valables pour tous les chrétiens et non pas seulement applicables aux séditieux de Corinthe, il parle constamment de la soumission que les chrétiens doivent à leurs conducteurs et à leurs presbytres, au pluriel! Lorsqu'il rattache à Jésus-Christ et aux apôtres l'institution des épiscopes et des diacres, il en parle au pluriel, sans énoncer une parole dénotant que dans sa pensée le véritable épiscopat d'origine apostolique est individuel et uninominal! Lorsqu'il invoque l'exemple des apôtres, notamment de Pierre et de Paul, il en parle comme de gens du passé, sans mentionner le moindre rapport entre eux et lui, sans faire valoir même de la façon la plus légère qu'il est leur successeur! En vérité, passer sous silence de telle manière, dans un pareil écrit, l'unité épiscopale, c'est avouer qu'on n'en a pas encore connaissance, qu'elle n'existe pas encore dans la sphère ecclésiastique où l'on vit.

Argumentum e silentio, diront les épiscopalistes, et par conséquent de faible valeur! On ne peut pourtant pas demander à Clément une déclaration formelle portant que l'épiscopat monarchique n'existe pas encore dans son Église. Nous ne voyons pas ce qu'il pourrait y avoir de plus significatif que cette ignorance continue de l'épiscopat uninominal, partout où la logique la plus élémentaire et l'intérêt évident de la cause exigeraient qu'il en parlât. Toute sa conception ecclésiastique tend au renforcement de l'autorité, à la subordination des fidèles envers leurs conducteurs; et l'institution qui, par excellence, répond à ce besoin, serait de parti pris passée sous silence! Toute sa lettre est une admonestation aux fidèles de Corinthe au nom de la communauté romaine, plus fidèle à la véritable tradition apostolique; et l'unité épiscopale qui, dans l'espèce, eût été l'élément essentiel de cette tradition romaine, ne serait même pas mentionnée! Assurément cela n'est pas un seul instant admissible. Le simple

rapprochement avec des écrits de même tendance ecclésiastique, mais émanant d'un milieu où l'épiscopat uninominal existe déjà, par exemple avec les *Épîtres pastorales* et les *Épîtres d'Ignace,* suffit à éclairer notre foi à cet égard. Et si à ces arguments négatifs on ajoute les arguments positifs fournis par la *Ire Épître de Pierre* et par l'*Épître aux Hébreux,* si l'on considère que ces deux écrits, antérieurs à la Lettre de Clément, non seulement ignorent comme celle-ci l'épiscopat monarchique à Rome, mais attestent formellement l'existence d'une collectivité de conducteurs ou d'épiscopes dans la communauté romaine, des πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες ou des ἡγούμενοι au pluriel, on ne pourra se soustraire à la conclusion que tous les témoignages directs et contemporains sur l'organisation de la chrétienté romaine à la fin du premier siècle sont unanimes à lui attribuer une pluralité d'administrateurs et non un *episkopos* unique.

Cette conclusion est contraire à la tradition généralement admise qui statue une succession épiscopale régulière sur le siège romain depuis saint Pierre jusqu'à nos jours. Ceux-là mêmes qui se renferment dans un doute prudent au sujet de l'épiscopat romain de Pierre, sont enclins à parler de l'évêque de Rome, Clément, comme si ce personnage avait été réellement *episkopos* unique de la communauté romaine en son temps. Si l'on a bien voulu suivre la laborieuse analyse des documents chrétiens primitifs à laquelle nous avons procédé, on reconnaîtra que, sans exception aucune, ils ignorent l'institution de l'épiscopat monarchique par les apôtres et que, par conséquent, le principe général, dont la succession épiscopale ininterrompue sur le siège romain depuis l'apôtre saint Pierre n'est que l'application la plus illustre, est manifestement contraire à tous les témoignages du premier siècle. Il faudrait des raisons ou des textes d'une valeur historique considérable pour justifier une exception à cette thèse générale en faveur de la communauté romaine primitive. Or, que venons-nous de constater? C'est que les textes chrétiens

d'origine romaine remontant au premier siècle de notre ère, bien loin d'apporter le moindre indice en faveur de cette exception, s'accordent à parler du gouvernement des communautés chrétiennes en des termes qui excluent absolument l'existence de l'épiscopat monarchique ou même simplement uninominal. A l'encontre de ces témoignages d'une autorité évidente quelles sont les raisons que l'on fait valoir à l'appui de la tradition romaine? Des catalogues épiscopaux dont les éléments les plus anciens sont au moins de cinquante ans postérieurs à la rédaction de l'*Épître de Clément aux Corinthiens*, des listes d'évêques qui émanent d'auteurs dépourvus de tout esprit critique, entièrement dominés par leurs préférences ecclésiastiques, convaincus que chaque église a été de tout temps gouvernée par un évêque unique comme de leur temps et persuadés que le salut de la chrétienté véritable, engagée dans une formidable lutte avec les hérétiques, est directement intéressé à la reconstitution de cette succession épiscopale, en laquelle ils voient la seule garantie efficace de la vérité chrétienne! En toute autre matière il semblerait plaisant que l'on pût hésiter entre deux catégories de témoignages historiques d'une valeur aussi inégale. Mais dans cette question les passions théologiques, les prétentions ecclésiastiques, sont intervenues pour fausser le jugement des historiens. La tradition devait être vraie en dépit de toutes les objections, parce que l'intérêt de l'Église le voulait ainsi.

Nous n'avons pas l'intention de discuter ici la valeur des divers catalogues des papes[1]. Ces documents sont de beau-

1. Dans l'abondante littérature sur ces questions très compliquées il y a lieu de signaler tout particulièrement les travaux de M. l'abbé Duchesne, *Étude sur le Liber Pontificalis* (Paris, 1877) et *Le Liber Pontificalis* (édition avec introduction et commentaire; Paris, 1886), ceux de Lipsius, *Chronologie der rœmischen Bischœfe* (Kiel, 1869), et ses *Neue Studien zur Papstchronologie*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* de 1879 et 1880; — dans ce même recueil (année 1878) un mémoire de M. Erbes : *Flavius Clemens von Rom und*

coup postérieurs à l'époque dont nous nous occupons; il serait contraire à la méthode que nous nous sommes imposée de les étudier dès maintenant. Il suffira de rappeler que le plus ancien témoignage relatif à la première succession épiscopale romaine nous est fourni par Irénée à la fin du second siècle (175 à 189). Fort soucieux de prouver aux hérétiques que leurs spéculations étaient beaucoup moins anciennes et moins sûres que celles de l'Église orthodoxe, il en appelle à la transmission régulière de la vérité chrétienne, depuis les apôtres jusqu'à son temps, dans la plus grande, la plus ancienne et la plus illustre des communautés apostoliques, celle de Rome, par la succession ininterrompue des évêques. Les bienheureux apôtres ont confié à Linus la fonction de l'épiscopat (τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν). A Linus succède Anenklêtus. Après celui-ci le troisième qui reçoit en partage l'épiscopat depuis les apôtres est Clément. A Clément succède Euariste. Et l'énumération continue jusqu'à Éleuthère, contemporain de la rédaction du traité *Contre les Hérésies*. Irénée, non seulement connaît les noms des évêques de Rome depuis les apôtres, il sait aussi de quelle façon ils ont gouverné et ce qu'ils ont enseigné, puisqu'il conclut que la tradition des apôtres et la prédication de la vérité ont été transmises intactes par ces évêques jusqu'à son temps[1]. Qui veut trop prouver ne prouve rien. En se portant garant

das aelteste Papstverzeichniss; — l'ouvrage de M. Harnack, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischœfe* (1878), à compléter par *Die aeltesten christlichen Datirungen und die Anfaenge einer bischœflichen Chronologie in Rom*, dans *Sitzungsb. d. k. Preussischen Ak. d. Wissenschaften* (1892, p. 617 et suiv.); — enfin l'étude remarquable de l'évêque Lightfoot, dans *Apostolic Fathers, I, Clement of Rome*, 1er vol., p. 201 à 345.

1. *Adv. Haer.*, III. 3. 3; cfr. Eusèbe, *H. E.*, v. 6, qui a conservé le texte grec du morceau le plus important. — Voici la conclusion d'Irénée : τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς.

de l'uniformité de la tradition représentée par les évêques de Rome, Irénée trahit le caractère dogmatique et l'intérêt apologétique de son raisonnement. Quiconque est tant soit peu au courant de l'histoire apostolique, sait ce qu'il faut penser de cette prétendue uniformité de la tradition léguée par les apôtres. Or, si la seconde partie de la thèse énoncée par Irénée est aussi manifestement contraire à la réalité historique, quelle garantie avons-nous que la première ne soit pas également un produit de son apologétique? En mettant les choses au mieux, il nous a conservé la tradition qui avait cours dans l'église de Rome de son temps, c'est-à-dire un peu plus de soixante-quinze ans après la mort de Clément. On avouera que c'est là une bien faible autorité pour annuler le témoignage indirect, il est vrai, mais suffisamment clair, d'un document contemporain de ce même Clément. Que l'on compare, en effet, la manière dont l'auteur de l'Épître adressée par l'Église de Rome à celle de Corinthe parle des apôtres Pierre et Paul et de l'institution de l'épiscopat par les apôtres en général, avec la thèse de la succession épiscopale depuis les apôtres, telle que la soutient Irénée, et l'on verra à quel point la notion de l'épiscopat monarchique est encore étrangère à la conception ecclésiastique de Clément.

Mais Irénée n'a-t-il pas eu un prédécesseur dans la série des témoins qui garantissent la succession des évêques de Rome? Cet Hégésippe dont Eusèbe a conservé des fragments et qui nous est déjà connu par son zèle à établir la concordance des enseignements épiscopaux à travers la chrétienté du second siècle[1], n'a-t-il pas profité du séjour qu'il fit à Rome sous l'épiscopat d'Anicet, peu avant l'an 160, pour dresser une liste des évêques de la communauté romaine? C'est possible, mais ce n'est pas probable, et en tous cas, si elle a existé, cette liste ne peut être d'aucune utilité puisque

1. Voir plus haut, p. 221, n. 2.

nous ne la possédons plus. D'après le témoignage d'Eusèbe[1], Hégésippe racontait dans ses *Hypomnèmata* que tous les évêques rencontrés par lui au cours du voyage qu'il fit jusqu'à Rome, professaient un enseignement uniforme et que dans chaque succession épiscopale (ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ) et dans chaque ville on observait les commandements de la loi, des prophètes et du Seigneur. « Et étant venu à Rome, » ajoute-t-il, « j'y dressai une succession (διαδοχὴν ἐποιησάμην)[2], jus- » qu'à Anicet dont Éleuthère était diacre; et à Anicet a » succédé Soter, après lequel vient Éleuthère. » Acceptons le texte sous cette forme, quoique la leçon des manuscrits soit sujette à caution. Il en résulterait qu'Hégésippe, poussé par ce besoin qu'il avoue lui-même d'établir l'uniformité de l'enseignement épiscopal et la régularité de la tradition ecclésiastique, dressa à Rome (ἐποιησάμην) une liste d'évêques, ce qui donnerait à supposer qu'il n'en trouva pas de toute

1. *H. E.*, IV. 22.

2. Les mss. grecs ont : διαδοχήν. Les éditeurs Valois et Heinichen, d'après Savilius, ont proposé la correction διατριβήν qui est adoptée par M. Ad. Harnack, dans l'édition de Clément Romain déja citée (*Proleg.*. p. xxviii, n. 4). La correction se réclame de la traduction de Rufin (« cum autem venissem Romam *permansi* inibi donec Aniceto Soter et Soteri successit Eleutherus »); cette traduction s'écarte notablement du texte grec que nous possédons, mais elle s'accorde avec un autre passage d'Eusèbe (*H. E.*, IV. 11. 7), où cet historien dit qu'Hégésippe resta à Rome jusqu'à l'épiscopat d'Éleuthère. Le texte des mss., au contraire, est corroboré par la version syriaque (cfr. Lightfoot, *S. Clement of Rome*, I. p. 154). La question est importante pour la chronologie de la vie d'Hégésippe, puisque selon le texte des manuscrits Hégésippe aurait séjourné à Rome sous l'épiscopat d'Anicet (155 environ à 166 ou 167), tandis que d'après la glose des éditeurs ce serait avant Anicet. Le contexte autorise les deux lectures, mais il est bien hardi de substituer, sur la seule autorité de Rufin, une expression somme toute peu usitée au terme donné par tous les manuscrits. Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'Hégésippe avait grand souci de la διαδοχή épiscopale et que, s'il avait connu une liste établie de la succession épiscopale romaine, il n'aurait pas manqué de la faire valoir.

faite, mais qu'il fut obligé d'en colliger les éléments. Or, cette liste qui eût, en effet, été fort précieuse, le grand collectionneur de listes épiscopales, Eusèbe, ne l'a pas reproduite. Il ne manque pas de citer celle d'Irénée. Quoiqu'il connaisse fort bien les *Hypomnêmata* d'Hégésippe et qu'il cite, comme nous venons de le voir, le passage où celui-ci s'occupe de la succession épiscopale romaine, il ne reproduit nulle part la série des évêques romains établie par cet antique témoin. Cette prodigieuse lacune, qui jure avec l'œuvre entière d'Eusèbe, ne comporte que deux explications. Ou bien la liste dressée par Hégésippe différait trop des autres catalogues postérieurs dont disposait Eusèbe, en sorte qu'il lui a paru préférable de la passer sous silence ; il accuse, en effet, Hégésippe, au début du chapitre que nous venons de citer, d'avoir fait une trop large part à ses opinions particulières (τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν). Ou bien, — ce qui nous paraît beaucoup plus vraisemblable, — Hégésippe dans ses *Hypomnêmata* se bornait à déclarer qu'il avait reconstitué la succession régulière des évêques de Rome antérieurs à Anicet, mais ne donnait pas leurs noms, pas plus qu'il ne donnait la liste des évêques de Jérusalem, quoiqu'il portât un intérêt tout particulier à la chrétienté palestinienne dont il faisait lui-même partie[1]. Dans les deux hypothèses le témoignage d'Hégésippe tend à prouver qu'à l'époque où il visita Rome il n'y avait pas encore de succession épiscopale faisant autorité dans la communauté romaine.

La même conclusion ressort d'ailleurs des divergences que présentent les premières successions épiscopales dans les divers catalogues des papes[2]. S'il y avait eu de bonne heure

1. Voir plus haut, p. 221, n. 2.

2. Pour Irénée l'ordre est le suivant : 1° Linus, 2° Anenkletus, 3° Clément, 4° Euariste, etc., *Adv. Haer.*, III. 3. 3; mais *ibid.*, I. 27. 1, et III. 4. 3 (le grec dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 11. 1), il cite Hygin comme le neuvième évêque de Rome, alors que dans le premier passage il est

dans l'église même de Rome une liste autorisée des évêques romains, on ne constaterait pas de pareilles incertitudes. On ne peut pas échapper à la conclusion qu'il n'y a pas eu de succession épiscopale, établie à partir des origines, dans l'Église romaine avant le dernier tiers du second siècle, au plus tôt[1], et la comparaison que nous venons de faire entre les

le huitième. Cela suppose, ou bien qu'Irénée a compté Pierre ou Paul en plus, ou bien plus vraisemblablement qu'il avait deux listes dont l'une portait Cletus et Anenkletus et l'autre seulement Anenkletus. — Eusèbe suit le même ordre qu'Irénée dans le premier passage cité, mais les données chronologiques diffèrent dans l'*Histoire Ecclésiastique* et dans les versions arménienne et latine (par saint Jérôme) de la *Chronique*. — Le catalogue dit « Libérien », ou « Philocalien », conservé dans la compilation du chronographe de l'an 354, qui a été publiée par M. Mommsen, porte : 1° Pierre, 2° Linus, 3° Clément, 4° Cletus, 5° Anacletus, 6° Aristus, 7° Alexandre, etc. — Le catalogue dit « Félicien » du VII° siècle a : 1° Pierre, 2° Linus, 3° Cletus, 4° Clément, 5° Anacletus, 6° Euariste, 7° Alexandre.

1. Voici comment s'exprime M. l'abbé Duchesne au début de l'introduction de son édition du *Liber Pontificalis* : « Ainsi non seulement on » avait, *dès le déclin du second siècle*, une liste épiscopale bien arrêtée » et connue du public, mais cette liste était établie de façon à pouvoir » fournir des repères chronologiques. » Pour les noms entre Linus et Euariste, cette liste n'était pas aussi bien arrêtée que le dit M. Duchesne. — L'évêque Lightfoot termine la savante étude dans laquelle il s'est efforcé, — vainement selon nous, — de rapporter à Hégésippe la liste des premiers papes, en avouant : « If so, we must fall back upon the simple » catalogue of names with the accompanying term-numbers, as our sole » authority for the chronology of the early bishops. » (*Saint-Clement*, I, p. 339.) — Ainsi de l'aveu même des critiques les plus érudits et que n'anime certes aucun parti pris hostile à la thèse épiscopale, les listes des premiers évêques de Rome ne nous donnent que des noms, sans aucun contenu historique. On ne savait rien sur eux. Déjà nous avons vu le peu d'autorité de la liste des premiers évêques de Jérusalem donnée par Eusèbe. Il en est de même pour celle d'Antioche. Quand le principe de l'institution apostolique de l'épiscopat et de la succession épiscopale fut devenu le grand argument de l'orthodoxie naissante, il fallut bien reconstituer cette succession comme l'on put. Et l'on ne se montra pas exigeant.

documents contemporains de la communauté romaine primitive à la fin du premier siècle, d'une part, et les plus anciens textes à l'appui de la succession épiscopale, si nettement apologétiques et datant de la fin du second siècle, d'autre part, nous autorise à dire que cet établissement tardif d'une liste des évêques de Rome depuis les origines s'explique fort aisément, par le fait que durant tout le premier siècle de notre ère il n'y a pas eu d'épiscopat uninominal ou monarchique à Rome. L'*Épître d'Ignace aux Romains* nous apprendra bientôt qu'il en était encore de même pendant le premier quart du second siècle, et l'étude du *Pasteur* d'Hermas et des œuvres de Justin Martyr, dans le second volume de notre enquête, nous amènera à reconnaître la transition, plus tardive à Rome que que dans les églises orientales, de l'épiscopat collectif à l'épiscopat monarchique.

***

Ainsi le plus ancien écrit attribué à un évêque de Rome atteste l'inexactitude de la tradition romaine relative à l'institution de l'épiscopat uninominal dès les temps apostoliques. Mais, si l'*Épître de Clément aux Corinthiens* n'est pas favorable à la conception catholique des origines de l'épiscopat, elle apporte, au contraire, un témoignage singulièrement éloquent en faveur de l'antiquité des principes ecclésiastiques dont le développement a constitué plus tard l'Église catholique romaine. L'esprit des papes de l'avenir s'agite déjà au sein de la communauté romaine à la fin du premier siècle. La lettre par laquelle son conducteur le plus remarquable à cette époque inaugure la longue série d'épîtres exhortatoires, d'encycliques et de brefs adressés par l'Église de Rome aux autres églises de la Chrétienté, est bien réellement le premier document catholique de la première littérature chrétienne. Ici, comme si souvent ailleurs, les principes

ont agi avant l'établissement de l'institution dans laquelle ils devaient trouver leur expression la plus adéquate. Ce ne sont pas les évêques de Rome qui ont créé la notion catholique romaine de l'Église ; celle-ci est sortie spontanément des conditions particulières dans lesquelles le christianisme s'est répandu à Rome, telles que nous avons cherché à les dégager au commencement de ce chapitre. Fille du sacerdotalisme juif transformé et spiritualisé par le judaïsme libéral de la Dispersion, et de la Rome antique avec ses instincts dominateurs et ritualistes, son esprit de discipline, de hiérarchie, son respect superstitieux de la tradition, l'Église romaine dès ses premiers bégayements révèle le caractère propre qu'elle a hérité de ses ancêtres spirituels.

Déjà nous avons signalé dans l'*Épître aux Hébreux* la nature particulière et l'intensité du *ritualisme sacerdotal* qui distingue la première théologie chrétienne à Rome. Quelle différence dans la conception des rapports de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, entre les documents pauliniens ou les textes d'origine syro-palestinienne et les écrits d'origine romaine[1] ! L'*Épître de Clément*, beaucoup moins théologique que l'*Épître aux Hébreux*, mais inspirée des mêmes principes, pousse beaucoup plus loin que cette dernière l'application pratique du parallélisme entre le sacerdoce juif et sa réplique spiritualisée au sein de l'Église chrétienne. Dans les deux écrits, le Christ est le souverain sacrificateur, la seule source du salut qui s'obtient par la foi en lui et en Dieu ; mais, tandis que pour l'auteur inconnu de l'*Épître aux Hébreux* le parallélisme avec le ritualisme sacerdotal se concentre exclusivement en la personne du souverain sacrificateur céleste et en son sacrifice unique, Clément, beaucoup plus positif, établit une véritable relation spirituelle entre le culte lévitique avec ses règlements minutieux et le culte des chrétiens. Toute son épître

1. Voir plus haut, p. 251 et suiv., p. 363 et suiv. et 374 et suiv.

est une suite presque ininterrompue d'exemples empruntés à l'histoire juive, une application ou une transposition perpétuelle d'enseignements tirés de l'Ancien Testament à l'usage des chrétiens. Les hommes de l'Ancienne Alliance, spécialement les prophètes, sont les organes de la grâce divine (λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου, VIII. 1); c'est de Dieu que procèdent les sacrificateurs et les Lévites, tous ceux qui font le service à l'autel de Dieu, ainsi que le Jésus selon la chair; les rois, les princes et les chefs de Juda dérivent également de sa volonté[1]; les épiscopes et les diacres des communautés chrétiennes sont préfigurés dans les révélations des prophètes[2]; les prescriptions de la loi

1. XXXII. 1-4, passage difficile: (1) ὃ ἄν τις καθ' ἓν ἕκαστον εἰλικρινῶς κατανοήσῃ, ἐπιγνώσεται μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν· (2) ἐξ αὐτοῦ [les mss. ont: ἐξ αὐτῶν qui est incorrect; la glose ἐξ αὐτοῦ est confirmée non seulement par la Version syriaque, mais par la vieille traduction latine: *ex ipso*] γὰρ ἱερεῖς τε καὶ Λευῖται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ· ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα· ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατὰ τὸν Ἰούδαν... (3) Πάντες οὖν ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν... ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. — Les mots ἐξ αὐτοῦ et *ex ipso*, grammaticalement, ne peuvent se rapporter qu'à Dieu. Mais le sens devient meilleur si on les rapporte à Jacob dont il a été parlé à la fin du chap. XXXI: c'est de Jacob que sont issus par la volonté de Dieu les sacrificateurs, les Lévites, Jésus selon la chair, les rois de Juda, etc. Il y a certainement de l'amphibologie dans le langage de l'auteur, mais il n'est pas permis de faire fi du sens grammatical. Le pronom αὐτὸς dans les deux chapitres XXXI et XXXII s'applique exclusivement à Dieu. Clément veut dire ceci : toute autorité, sacerdotale ou royale, dans l'Ancienne Alliance, existe de par la volonté de Dieu, et l'apparition de Jésus en chair est aussi un acte de la volonté de Dieu ; toute cette préfiguration de l'alliance céleste en Christ, seule véritable, est un don gratuit de Dieu, dont les hommes de l'Ancienne Alliance ont bénéficié par la foi, tout comme les élus de la Nouvelle Alliance doivent en bénéficier par la foi. — Pour ce qui nous concerne, quelle que soit la lecture ou l'interprétation que l'on adopte, il reste toujours ceci : c'est que le sacerdoce juif est considéré comme une institution divine, soit directement, soit indirectement, en tant que descendance d'Abraham.

2. XLII. 5, citation d'Ésaïe altérée par Clément. Voir plus haut, p. 409.

mosaïque relatives aux sacrifices et à la division du travail entre les divers ordres de sacrificateurs ou de Lévites, ont une autorité divine et doivent servir à éclairer les chrétiens sur leurs devoirs vis-à-vis de leurs dignitaires[1]; le Christ lui-même, comme dans l'*Épître aux Hébreux*, est qualifié à plusieurs reprises de souverain sacrificateur et de patron céleste (ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης)[2]. Il n'y a pas de plus haut titre pour lui. Dans la Nouvelle Alliance, en effet, il n'y a plus de souverain sacrificateur terrestre; le chef suprême est au ciel, ce qui correspond bien à la notion du gouvernement ecclésiastique dont l'*Épître de Clément* nous a conservé le souvenir, celle d'une administration collective, sans chef monarchique terrestre.

Le judaïsme libéral de la Dispersion avait si bien atténué le légalisme juif et l'avait si largement accommodé aux exigences de la vie et de la propagande en terre païenne, que le christianisme en se substituant à lui réussit presque partout, en dehors de la patrie juive, à supprimer les observances légales. Mais l'esprit judéo-alexandrin, tout pénétré de symbolisme et avide d'allégorie, tenait plus au ritualisme

1. XLI. 2-3 : « (2) Frères, on n'offre pas partout les sacrifices perpétuels, » les sacrifices votifs ou expiatoires, mais seulement à Jérusalem; et » ici-même l'offrande n'est pas présentée en un lieu quelconque, mais à » l'entrée du temple, à l'autel, après avoir été soigneusement examinée » par le souverain sacrificateur et par les ministres déjà mentionnés. » (3) Quiconque ne se conforme pas à sa volonté [*i. e.* la volonté de » Dieu] est puni de mort. (4) Voyez, frères, plus nous avons été jugés » dignes de connaître (scil.: la volonté de Dieu), plus nous sommes » exposés au danger (scil.: d'enfreindre cette volonté). »

2. XXXVI. 1 : Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. On voit la différence avec l'*Épître aux Hébreux*, où le Christ est conçu à la fois comme souverain sacrificateur et comme victime. Clément, qui est un pauvre théologien, n'a pas saisi la doctrine paulinienne de la Rédemption. Il est dominé par le point de vue sacerdotal juif et païen. Décidément la première théologie romaine n'est pas paulinienne. — Cfr. LXI. 3 : ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης τῶν ψυχῶν ἡμῶν; LXIV.

qu'aux observances légales. On s'explique donc fort bien que le christianisme romain, qui est de toutes les formes primitives du christianisme celle qui se rattache le plus étroitement au judaïsme libéral antérieur, ce christianisme romain insuffisamment pénétré par le puissant levain de saint Paul et peu porté aux spéculations gnosticisantes ou aux rêvasseries apocalyptiques, témoigne d'une sympathie marquée pour le cérémonialisme et le ritualisme.

Il convient d'ajouter que nulle part le milieu ambiant n'était plus favorable au développement d'une pareille tendance qu'à Rome. Sans doute, le paganisme, sous toutes ses formes, accorde une plus grande importance aux rites, aux pompes et aux sacrifices, qu'aux pratiques plus ou moins ascétiques de puristes qui veulent faire bande à part dans la grande société. Mais nulle part dans l'antique société païenne le ritualisme n'a été poussé plus loin que dans la religion romaine. La piété romaine a été de tout temps anxieusement cérémonielle et scrupuleusement liturgique[1]. La théologie romaine est à peu près nulle; la mythologie

1. Cfr. Jordan-Preller, *Rœmische Mythologie* (3e éd., 1881), p. 1 et suiv., p. 9, p. 128 et suiv., p. 137 et suiv. — G. Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins* (Paris, 1878), l'introduction, surtout p. 7 et suiv. — Cicéron dit : « est enim pietas justitia adversus deos...; » sanctitas autem scientia colendorum sacrorum. » (*De Nat. Deorum*, I. 41.) — Pline, *Hist. Nat.*, XXVIII. 2 (les précautions prises pour qu'il n'y ait aucune erreur dans les liturgies) et 10 (sur les formules de prières). — Tertullien, *Apol.*, 21; *De Praescr. haer.*, 40 : « Si Numæ » Pompilii superstitiones revolvamus, si sacerdotalia officia et insignia » et privilegia, si sacrificalia ministeria et instrumenta et vasa ipsorum » sacrificiorum ac piaculorum et votorum curiositates consideremus, » nonne manifeste diabolus morositatem illam Judaïcæ legis imitatus » est ? » — C'est ce qui faisait dire aux Romains qu'ils étaient les plus religieux des hommes. Tertullien, *Apol.*, 25 ; Salluste, *Catil.*, 12; Cicéron, *De Nat. Deorum*, II. 3, 8 ; Polybe, VI. 56. — Voir encore Cicéron, *De Leg.*, II. 9. 21 ; Quintilien, I. 6, 40 : « Saliorum carmina vix sacer» dotibus suis satis intellecta : sed illa mutari vetat religio et consecratis » utendum est. »

italienne est pauvre. Les Romains, en dehors de l'influence des Grecs, ont peu spéculé sur leurs dieux; ils n'ont pas de notions précises sur la nature ou les formes de leurs divinités; ils les représentent plus volontiers par des symboles, de peur de se tromper à leur sujet. Ils n'ont pas de caste sacerdotale, mais par contre leur culte est plus minutieusement réglé, plus juridique, plus traditionnaliste que chez tout autre peuple. A l'époque où la foi aux anciens dieux s'est affaiblie jusqu'à paraître définitivement éteinte, les incrédules considèrent encore comme un devoir sacré d'observer toutes les formes extérieures de la religion traditionnelle. L'essentiel pour le Romain est de désigner exactement les dieux auxquels il s'adresse, de les appeler par leur vrai nom, d'employer les bonnes formules de prière, de ne pas commettre la moindre inexactitude dans l'énoncé des liturgies et dans le rituel des cérémonies. Même quand il ne les comprend plus, il répète encore les formules sanctionnées par l'usage séculaire, et plus soucieux d'adorer ses dieux correctement que de les comprendre ou de les aimer, il célèbre encore leur culte avec une scrupuleuse minutie, même quand ses *numina* ne sont plus pour lui que des *nomina*.

Ainsi les éléments d'origine païenne, dans la communauté romaine primitive, n'étaient pas moins prédisposés que les membres d'origine judéo-hellénique à concevoir le christianisme comme la continuation, l'achèvement, l'accomplissement spirituel des institutions et des rites dont l'Ancienne Alliance n'avait connu que les formes matérielles et la préfiguration terrestre. Et comme le ritualisme juif était sacerdotal, l'esprit positif, pratique et gouvernemental des Romains ne manqua pas de reprendre l'idée du sacerdoce, pour y loger sa pauvre théologie, mais surtout pour y rattacher sa conception sociale et ecclésiastique.

Le judaïsme traditionnel fournissait la matière du moule dans lequel l'Église romaine coula l'enseignement de Jésus;

la théologie judéo-alexandrine fournissait la méthode de fabrication; le vieil esprit romain lui imprima sa marque, son cachet, en lui assignant sa destination.

Toute l'*Épître de Clément* s'éclaire d'un jour nouveau quand on la replace ainsi dans son véritable milieu et devient un document de premier ordre pour l'explication des origines du gouvernement ecclésiastique. Combien romain est ce principe de Clément que Dieu a réglé toutes les formes dans lesquelles il veut être adoré, que Dieu a assigné à chacun sa tâche, que le premier devoir de chacun est de ne pas sortir des attributions qui lui sont réservées ! Ah ! ce n'est pas lui qui se creusera l'esprit pour connaître la véritable nature de Dieu ou pour sonder les mystères du plan divin. Ce qui lui importe, c'est que les offrandes soient présentées en temps voulu par les dignitaires qualifiés pour cela et que l'on s'en tienne à la tradition établie par Dieu[1].

Car, alors même qu'il cite perpétuellement l'Ancien Testament, l'Écriture sainte se présente à lui sous l'aspect de la tradition. C'est là pour lui la grande autorité. Après avoir exposé les malheurs et les catastrophes de toute nature que les rivalités et les dissensions ont produits dans l'humanité et spécialement parmi les chrétiens, il conclut ainsi : « Abandonnons, par conséquent, ces vaines et creuses préoc- » cupations et *marchons selon la glorieuse et sainte règle* » *de notre tradition* » (ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα, VII. 2). Toute la suite de l'Épître est destinée à montrer quelle est cette tradition, quels devoirs elle impose, combien elle est sacrée. « Je vous ai suffisam- » ment écrit, ô hommes frères, — ainsi conclut l'auteur, — » au sujet de ce qui convient pour notre culte et de ce qui

1. XLI. 1 : Ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω Θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι, et tout le chapitre, notamment le v. 3; cfr. le ch. XL, cité plus haut, p. 403.

» est le plus utile en vue d'une vie excellente pour ceux qui » veulent se conduire avec piété et avec justice. Nous avons » pris en considération tout ce qui concerne la foi, la repen» tance, le véritable amour, la tempérance, la modération, » la patience, ... *de même que nos pères cités par nous ont* » *jugé bon* de s'humilier devant Dieu, père et créateur, et » devant tous les hommes. » La tradition, en effet, émane de Dieu ; s'élever contre elle, c'est une profanation et une impiété. Assurément l'Éternel éclaire encore par son Esprit-Saint les adorateurs fidèles ; Clément a la prétention de parler, lui aussi, en son nom[1]. Mais en lui Dieu ne parle pas, comme chez les apocalyptiques et chez les idéalistes pauliniens ou gnostiques, pour révéler à ses élus les mystères de sa sagesse ou les secrets de la Providence : c'est pour les exhorter à la fidélité envers les institutions fondées sur ses révélations antérieures aux prophètes et aux apôtres. Dans la Rome chrétienne comme dans la Rome païenne, la tradition rituelle sera sacro-sainte[2].

On saisit dès lors de quelle importance il est pour Clément d'établir que les fonctions constituées au sein des communautés chrétiennes ne sont pas des innovations, mais sont couvertes par l'autorité de la tradition. Nous avons vu comment il en trouve la préfiguration dans les prophéties d'Ésaïe et de quelle façon il affirme leur institution apostolique[3]. Non seulement les apôtres, obéissant aux instructions de Jésus et se conformant au plan divin, ont installé les épiscopes et les diacres dans les régions où ils ont apporté l'Évangile, mais encore ils ont déterminé les règles qui doivent présider au choix des successeurs de ces premiers

1. LXIII. 2; LVI. 1.

2. A cette même disposition d'esprit se rattache l'importance toute particulière que l'on accordait dans la primitive église romaine au fait d'être chrétien de longue date (voir plus haut, p. 386). On était ainsi un représentant plus qualifié de la tradition.

3. XL-XLIV. Voir plus haut, p. 409 et suiv.

dignitaires. Nous rencontrons ici le premier énoncé de la fameuse thèse de l'institution apostolique de l'épiscopat et nous espérons avoir suffisamment montré, sous l'empire de quelles tendances cette thèse a pris naissance dans l'Église de Rome. Dans les *Épîtres pastorales* également on constate le souci de garantir la transmission fidèle de la vérité salutaire par les presbytres et les épiscopes, en montrant qu'ils ont reçu en quelque sorte une investiture apostolique ; mais le moyen imaginé et le but poursuivi dans ces lettres sont autres que dans l'Épître de Clément[1]. Pour l'auteur des *Pastorales* il s'agit avant tout de sauvegarder l'intégrité de la doctrine chrétienne, telle que la conçoivent les disciples de Paul, au milieu du débordement de spéculations de toute sorte dans lequel cette doctrine risque de disparaître ; c'est pour cela qu'il imagine les délégués apostoliques, l'institution des presbytres et des épiscopes, non par les apôtres, mais par des délégués du seul apôtre Paul, et c'est pour cela qu'il place sous le couvert de l'autorité apostolique tout un ensemble de préceptes concernant les qualités qu'il faut réclamer des épiscopes. Pour Clément, au contraire, il ne s'agit pas de la vraie doctrine, mais de la véritable autorité administrative. Qui a le droit d'être obéi? La question débattue est d'ordre pratique, gouvernemental. Les véritables chefs sont ceux dont les fonctions sont conformes à l'organisation traditionnelle.

Nous avons vu que Clément, aussi pauvre historien que piètre théologien, ne se montre pas difficile dans le choix de ses arguments. Leur valeur est nulle[1]. Quand on trouve les épiscopes et les diacres dans les prophéties d'Ésaïe, il n'est pas étonnant qu'on leur attribue une institution apostolique. Nous avons vu également que la thèse exposée pour la première fois par Clément n'est pas encore l'institution de l'épiscopat monarchique, mais simplement celle de l'épis-

1. Voir plus haut, p. 278.

copat collectif ou plural. Cette thèse n'en est pas moins d'une importance capitale, car elle représente déjà bien fidèlement le principe sur lequel s'est fondée la conception catholique de l'autorité ecclésiastique : l'autorité inhérente à la succession continue des chefs de l'Église, qui se transmettent régulièrement de Jésus aux apôtres et des apôtres aux évêques la véritable tradition chrétienne. Assurément l'épiscopat monarchique répond mieux que l'épiscopat plural aux exigences de ce système, de même que la concentration de l'autorité épiscopale suprême entre les mains d'un successeur par excellence des apôtres en est une conséquence lointaine inévitable. Mais l'essentiel, c'est le principe même de l'autorité de la tradition, de sa transmission régulière et vivante par les chefs légitimes de l'Église. Or, cela se trouve déjà complètement dans Clément Romain.

Et combien ces principes du catholicisme naissant s'affirment dans son Épître d'une manière plus romaine encore que catholique! Il n'y est pas question encore d'Église catholique. Sans doute la notion de l'unité du peuple chrétien ne lui fait pas défaut, pas plus qu'à aucun des témoins de la chrétienté primitive. Elle se présente à son esprit sous la forme que nous avons déjà rencontrée dans la *Ire Épître de Pierre* et dans l'*Épître aux Hébreux* : les chrétiens, dispersés et exilés dans une société étrangère, sont le peuple de Dieu comme les Juifs dispersés et exilés l'étaient auparavant[1] ; l'unité de ce peuple de Dieu s'affirme à travers le temps comme à travers l'espace, c'est-à-dire que les chrétiens, contemporains de l'auteur, sont les héritiers directs et légitimes des Juifs de l'Ancienne Alliance. Mais cette unité traditionnelle ne se réalise pas encore dans un organisme ecclésiastique concret. La réminiscence de l'apologue paulinien des membres divers formant un corps unique[2] s'applique à chaque communauté

1. Voir plus haut, p. 362 et 394-395.

2. Ch. XXXVII et suiv. De même, ch. XLVI, 6-7 : « N'avons-nous pas

en particulier. Il n'est encore fait aucun appel à l'autorité de l'organisme général de l'Église, représentée par l'ensemble de ses conducteurs. Les épiscopes sont bien les successeurs des hommes placés à la tête des églises par les apôtres, mais ils n'ont cette autorité que dans leurs communautés respectives et ils ne sont pas encore des dignitaires de l'Église dans sa généralité; bref, ils n'ont pas encore le caractère spécifiquement catholique.

Mais, par contre, l'auteur, en véritable Romain, réclame pour eux l'autorité du commandement comme personne ne l'avait fait jusqu'alors et comme, en dehors d'Ignace d'Antioche, bien peu d'écrivains chrétiens oseront le faire jusqu'à la fin du second siècle. La première vertu du chrétien, à ses yeux, est la soumission. Les fidèles schismatiques de Corinthe sont invités à courber l'échine et à s'acquitter complètement du devoir d'obéissance[1]. La discipline militaire leur est donnée en exemple : « Considérez les soldats qui » obéissent à leurs chefs; avec quel ordre, avec quelle doci- » lité, avec quelle soumission ils exécutent les ordres! Tous » ne sont pas préfets ou chiliarques, ou centurions, ou décu- » rions ou officiers à un titre quelconque, mais chacun à son » poste exécute les commandements du roi et des chefs. » (XXXVII, 2-3.) Bien plus, l'obéissance aux chefs est assimilée à la soumission envers Dieu : en se refusant à suivre leurs épiscopes et leurs presbytres, en ne suivant pas les instruc-

» un seul Dieu et un seul Christ, et un seul esprit de grâce répandu sur » nous et une seule vocation en Christ ? Pourquoi donc écartelons-nous » et déchirons-nous les membres du Christ et nous insurgeons-nous » contre notre propre corps, et pourquoi en arrivons-nous à ce degré d'insanité d'oublier que nous sommes membres les uns des autres ? »

1. LXIII. 1 : ὑποθεῖναι τὸν τράχηλον καὶ τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρῶσαι. Cfr. v. 2 : ὑπήκοοι γενόμενοι. — LVII. 1 : « Vous donc qui avez » suscité les troubles, soumettez-vous (ὑποτάγητε) aux presbytres et » apprenez à faire pénitence en pliant les genoux de votre cœur (*sic*). » Apprenez à vous soumettre (μάθετε ὑποτάσσεσθαι). » Voir plus haut, p. 406-407, et ch. LVIII et LIX.

tions de Clément, les Corinthiens s'insurgent contre la volonté même de Dieu[1] ! Que peut-on trouver de plus fort dans les *Épîtres d'Ignace?*

Ainsi le ritualisme, le sacerdotalisme naissant, l'autorité souveraine de la tradition, l'institution des épiscopes et des diacres par les apôtres, l'autorité ecclésiastique fondée sur la succession régulière des conducteurs des églises, l'obéissance aux chefs érigée en vertu suprême, jusqu'à l'assimilation de la soumission au gouvernement ecclésiastique avec l'obéissance à Dieu, tous ces principes caractéristiques de la conception catholique *romaine* de l'Église se trouvent déjà dans la plus ancienne lettre signée de l'Église de Rome. Il n'y a pas jusqu'au fait même d'intervenir dans les affaires intérieures d'une autre communauté qui ne soit déjà foncièrement romain. Le parti épiscopal de Corinthe, il est vrai, a sollicité cette intervention[2]; il est allé chercher un appui auprès de l'église où les principes d'autorité sont le plus en honneur. Mais cette démarche même ne prouve-t-elle pas le prestige dont la chrétienté de Rome jouissait déjà à cette époque? Et avec quelle aisance la communauté romaine accepte-t-elle l'étrange mission qui lui est confiée, comme la chose du monde la plus naturelle! Quel curieux mélange de ton paternel et de remontrances où perce le sentiment de la supériorité du maître qui a le droit de rappeler à l'ordre ses

1. XIV. 1 et 2 ; XXI. 5 ; LVI. 1 ; LVIII. 1 ; LIX. 1 : ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ (*i. e.* Θεοῦ) δι' ἡμῶν εἰρημένοις (!). LXIII. 2.

2. Il n'est pas douteux que l'intervention de l'Église de Rome avait été sollicitée par les dignitaires corinthiens dépossédés. Au ch. I, l'auteur s'excuse d'avoir tardé à s'occuper περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων. Quelques interprètes ont déduit de ce qu'il y a παρ' ὑμῖν et non pas ὑμῶν, que les Corinthiens n'avaient pas demandé conseil aux Romains. Une intervention spontanée de l'Église de Rome n'en serait que plus significative. Mais pourquoi, dans cette hypothèse, l'auteur éprouverait-il le besoin de s'excuser de n'avoir pas écrit tout de suite? La vieille version latine a : « tardius videmur curam aegisse *de quibus desideratis.* »

élèves ! Quelle mesure caractéristique que cet envoi de trois délégués chargés de porter la lettre, de rétablir la paix à Corinthe et de rapporter aux Romains la nouvelle réjouissante que l'ordre est rétabli ! (ch. LXV).

Décidément la Rome chrétienne, dès son berceau, a bu le lait de la Rome impériale et reçu en héritage le caractère de la vieille Rome, dépourvue de science, d'art, de distinction spirituelle originale, mais sachant clairement ce qu'elle se veut, persévérante, pratique, se sentant appelée à régner et à exploiter le monde. L'épiscopat monarchique pourra naître en Orient ; il ne trouvera qu'à Rome son véritable terrain, la sève qui le nourrira et l'atmosphère propice dans laquelle il grandira jusqu'à supplanter un jour la Rome de César et d'Auguste.

V

L'AVÈNEMENT DE L'ÉPISCOPAT MONARCHIQUE DANS LES ÉGLISES D'ASIE-MINEURE

LES ÉPITRES D'IGNACE D'ANTIOCHE ET DE POLYCARPE

1.

Nature et valeur des Documents.

L'analyse minutieuse des textes à laquelle nous nous sommes livré dans la section précédente prouve, de la façon la plus claire, à quel point il importe de distinguer la provenance géographique des documents qui nous renseignent sur la situation ecclésiastique, dans les communautés chrétiennes à la fin du premier et au commencement du second siècle. Quelle différence entre les idées et les institutions qui ont cours chez les judéo-chrétiens de Palestine, chez les héritiers de la tradition proprement évangélique dans les régions syro-palestiniennes, dans les communautés pauliniennes d'Asie-Mineure ou dans l'Église de Rome ! Confondre, comme l'ont fait presque tous les historiens, les données valables pour l'un de ces groupes de la chrétienté primitive, avec celles qui se rapportent à un autre groupe, c'est se condamner à en fausser le sens et à en dénaturer la portée ; c'est sacrifier la vérité historique au préjugé de l'unité et de l'uniformité de la première sociétéchrétienne. Dans l'histoire des idées ou de

la théologie apostolique cette vaine idole de l'unité primitive a depuis longtemps été renversée par la critique. Il importe non moins de l'écarter, si l'on veut comprendre la formation des institutions ecclésiastiques. Non seulement il n'y a pas eu à l'origine institution d'un type unique de gouvernement ecclésiastique, mais les diverses formes primitives adoptées par les communautés chrétiennes ne se sont pas développées toutes d'une manière uniforme.

Si au début du second siècle l'esprit gouvernemental, le sentiment de l'autorité qui doit appartenir aux conducteurs des églises, ne sont nulle part plus développés qu'à Rome, c'est dans les églises si profondément troublées d'Asie-Mineure que nous avons vu apparaître, d'après le témoignage des *Pastorales,* l'orthodoxie chrétienne et l'épiscopat uninominal. C'est là que pour la première fois les chrétiens furent amenés à concentrer entre les mains d'un *episkopos* unique pour chaque communauté les pouvoirs administratifs, financiers et surtout disciplinaires, qui avaient été exercés antérieurement par une pluralité de dignitaires épiscopaux. C'est là aussi que retentit la première proclamation éclatante en faveur de l'*épiscopat monarchique*, réclamant non plus seulement la substitution d'un administrateur unique à une collectivité d'épiscopes, mais l'établissement d'une véritable royauté spirituelle dans chaque église au profit de l'évêque unique, auquel les fidèles doivent respect, obéissance et soumission. Cette première charte de l'épiscopat nous a été conservée dans les *Épîtres d'Ignace d'Antioche.*

On comprend aisément que des lettres pareilles aient suscité la défiance de la critique. A première vue, le contraste est grand entre ces manifestes exaltés et les autres documents, à peine plus anciens de quelques années, que nous venons de passer en revue. La tentation est grande de les repousser comme des plaidoyers inauthentiques, par lesquels les défenseurs de l'autorité épiscopale, durant la deuxième moitié du second siècle, auraient cherché à légitimer leurs

prétentions despotiques en les mettant à couvert sous la renommée d'un des premiers martyrs et des plus illustres conducteurs d'une antique communauté. La critique a pu se croire d'autant plus encouragée à entrer dans cette voie, qu'il existe des lettres d'Ignace très certainement inauthentiques et que les autres nous sont parvenues en deux et même trois recensions, abrégées ou amplifiées les unes d'après les autres. Puisqu'un faussaire avait fabriqué de toutes pièces, au IVe ou au Ve siècle, des lettres apocryphes d'Ignace et refait pour l'édification des fidèles une nouvelle édition de celles qui avaient déjà cours sous ce nom, un autre faussaire plus ancien avait bien pu mettre sous le nom vénéré du martyr d'Antioche les premières lettres elles-mêmes, pour la plus grande gloire de l'épiscopat encore mal affermi. La section de la littérature chrétienne qui comprend les documents relatifs à l'institution et aux pouvoirs des autorités ecclésiastiques, partage avec la littérature apocalyptique et l'hagiographie le fâcheux privilège d'être particulièrement riche en textes apocryphes, retouchés ou amplifiés. A mesure, en effet, que les attributions et les droits des diverses fonctions ecclésiastiques se sont augmentés et centralisés, à mesure aussi les défenseurs de cette extension de pouvoir ont cherché à la justifier en faisant valoir des titres anciens à l'appui de leurs prétentions. L'hypothèse de l'inauthenticité de toutes les *Épîtres d'Ignace* est donc légitime à tous égards. S'ensuit-il qu'elle soit fondée?

Nous ne le pensons pas. Si l'on aborde l'étude de ces Épîtres sans idée préconçue, soit pour, soit contre la haute antiquité de l'institution épiscopale, et si l'on a bien saisi toute la portée du témoignage des *Pastorales* et de l'*Épître de Clément aux Corinthiens* concernant la situation ecclésiastique à l'entrée du second siècle, on est amené à reconnaître que le contraste, si choquant au premier aspect, entre ces documents et les *Épîtres Ignatiennes* est plus superficiel que profond, c'est-à-dire qu'il porte plus sur la forme que

sur le fond même de leur témoignage historique. Tandis que les *Épîtres à Timothée* et *à Tite* ou la Lettre écrite par Clément au nom de l'Église de Rome sont des documents graves, officiels en quelque sorte, ainsi qu'il convient au testament ecclésiastique du grand apôtre des Gentils ou à une consultation accordée par des gens importants à des clients en détresse, les billets envoyés hâtivement par Ignace au cours de sa déportation sont les improvisations d'un exalté, plus remarquable par son zèle que par son intelligence et doué d'imagination plus que de raison. Les paroles n'ont pas la même valeur sous sa plume que sous celle de ses contemporains d'esprit plus posé. On ne transcrit pas Tertullien au même diapason qu'Origène et l'on n'applique pas aux textes de Joseph de Maistre la même mesure qu'à ceux de Tocqueville.

Il s'agit donc d'examiner les arguments que la critique a fait valoir contre l'authenticité des *Épîtres d'Ignace*, en replaçant celles-ci dans leur véritable milieu historique et en se plaçant soi-même au point de vue d'une saine psychologie littéraire. Nous nous bornerons ici à résumer cette discussion que nous avons déjà exposée ailleurs[1]. Sous réserve d'inter-

1. Dans la littérature abondante sur les *Épîtres d'Ignace* nous nous bornerons à signaler ici les travaux de Cureton, *Vindiciae Ignatianae*, 1846, et *Corpus Ignatianum*, Londres, 1849; Bunsen, *Die drei aechten und die vier unaechten Briefe des Ignatius von Antiochien* et *Ignatius und seine Zeit* (Hambourg, 1847); F. Chr. Baur, *Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker* (1848); Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien* (Gotha, 1873) et surtout la magnifique édition avec introduction et commentaire de l'évêque Lightfoot, *The apostolic Fathers. II. S. Ignatius, S. Polycarp* (Londres. Macmillan, 3 vol., 2e éd. en 1889). Nos citations sont faites d'après cette édition.

Pour les travaux antérieurs, l'histoire sommaire de la critique et le développement des raisons favorables à l'authenticité, que je me borne à indiquer dans le texte, voir les *Études sur les Origines de l'Épiscopat*, *La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche*, que j'ai publiées dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. t. XXII (1890) et en tirage à part

polations que l'on peut soupçonner plutôt que démontrer, il n'y a pas de raisons suffisantes pour contester l'authenticité des sept épîtres d'Ignace mentionnées par Eusèbe, dans la recension grecque la plus courte, savoir les *Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens* et *à Polycarpe*[1]. Les trois épîtres abrégées, retrouvées en version syriaque par Cureton, doivent être considérées comme une réduction du texte grec et non comme la traduction intégrale d'un texte originel, moins développé que la plus courte des recensions grecques conservées[2]. Quant à la recension grecque plus longue des sept épîtres susmentionnées, elle est postérieure à Eusèbe et par conséquent dénuée de toute autorité historique.

***

L'existence même d'un personnage nommé Ignace, originaire d'Antioche, ne saurait guère être mise en doute, pas

chez Leroux, à Paris (1891). Les renvois à ce travail antérieur visent la pagination de la *Revue*.

1. La longue recension grecque contient treize épîtres : les sept susmentionnées et de plus la correspondance entre Ignace et Marie de Cassobola, les Épîtres aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron (diacre d'Antioche et successeur d'Ignace) et aux Philippiens. L'inauthenticité de ces six épîtres ne se discute plus. Le moyen âge connaissait encore quatre lettres en latin, dont deux adressées à saint Jean l'apôtre, une à la Vierge, et une de la Vierge à Ignace. Voir *La valeur du témoignage d'Ignace*, p. 3 et suiv.

2. Cfr. *ibid.*, p. 7. Pour l'enquête à laquelle nous procédons, la restriction de l'authenticité aux trois seules Épîtres retrouvées par Cureton en version syriaque abrégée, ne modifierait pas la portée essentielle du témoignage d'Ignace en faveur de l'épiscopat monarchique. Ce sont les *Ép. à Polycarpe*, *aux Éphésiens* et *aux Romains*. Les deux premières présentent le même esprit épiscopaliste que dans la courte recension grecque.

plus que la réalité de son martyre à Rome sous Trajan[1]. Les témoignages que l'on fait valoir pour établir qu'il fut mis à mort à Antioche, non à Rome, — ce qui entraînerait l'inauthenticité des *Épîtres,* — sont très tardifs et dénués de valeur, tandis que la consommation de son martyre à Rome est déjà attestée par Origène[2]. La tradition est unanime à confirmer le fait.

1. On ne peut pas préciser davantage. Eusèbe, dans la *Chronique* (éd. Schœne), mentionne le martyre d'Ignace sous l'année 2123 d'Abraham, correspondant à la dixième année de Trajan (107). Il a groupé sous cette date, c'est-à-dire au milieu du règne de Trajan, les diverses persécutions contre les chrétiens dont il a connaissance à cette époque, y compris les condamnations prononcées par Pline le Jeune. Or, il est certain que le proconsulat de celui-ci en Bithynie dura de l'automne de l'an 111 au début de l'an 113 (cfr. Mommsen, dans *Hermès*, III, p. 55 et suiv.). Il n'y a aucune raison d'attribuer une plus grande exactitude à la date qu'il donne pour le martyre d'Ignace. Les *Acta*, en effet, sont trop tardifs pour avoir une autorité chronologique quelconque. Il ne nous paraît pas invraisemblable que la condamnation ait été prononcée durant le séjour de Trajan à Antioche (fin 113 à 115), peut-être à la suite du tremblement de terre qui affligea la ville à la fin de l'an 115. Voir la note suivante et la discussion chronologique très approfondie de l'évêque Lightfoot. *O. c.*, t. II, p. 435 et suiv. M. Lightfoot a tort de ne pas vouloir reconnaître que, tout en repoussant le roman des Actes d'Ignace, dits « Antiochiens », et les détails légendaires fournis par Jean Malala, il y a cependant une certaine vraisemblance à rattacher la condamnation d'Ignace, certainement prononcée à Antioche, à une catastrophe qui devait avoir éveillé les fureurs des païens contre les impies. Nous montrons ci-dessous que cela n'implique nullement la consommation du martyre à Antioche, comme Volkmar l'a prétendu. — En tout cas, il nous paraît que le martyre d'Ignace doit être postérieur à l'an 112, puisque l'ignorance de Pline (*Epist.* 96) sur l'attitude qu'il doit adopter à l'égard des chrétiens deviendrait incompréhensible, s'il y avait eu auparavant dans la province de Syrie des poursuites officielles contre des chrétiens en tant que chrétiens. Eusèbe (*H. E.*, III. 36) parle aussi du martyre d'Ignace après avoir mentionné la persécution de Pline.

2. Cfr. mon étude sur *La valeur du témoignage d'Ignace*, p. 9 et p. 159-160. — Origène, *VIa Homilia in Lucam* (éd. Delarue, III,

Le même Origène cite l'*Épître d'Ignace aux Éphésiens* et connaît celle *aux Romains*. Cette dernière est déjà citée par Irénée[1]. Lucien le Satirique, dans sa caricature du charlatan religieux qui exploite tantôt la crédulité chrétienne, tantôt la badauderie païenne, semble bien avoir eu connaissance de l'histoire d'Ignace et de la série de lettres écrites par lui aux églises d'Asie peu de temps avant sa mort[2].

938 *a*). — L'hypothèse du martyre d'Ignace à Antioche ne s'appuie que sur une interprétation inexacte d'un passage de Jean Malala, auteur syrien du VI[e] siècle (*Chronographia*, éd. de Bonn, p. 275 et 276); cet historien, en effet, dit simplement : ἐμαρτύρησεν δὲ ἐπὶ αὐτοῦ (c'est-à-dire: sous lui, sous son règne, et non en présence de lui, suivant l'usage constant d'Eusèbe et des inscriptions) τότε ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας, en parlant du séjour de Trajan dans cette ville lors du tremblement de terre de l'an 115, sans spécifier le moins du monde que le martyre ait été subi à Antioche même. Il reproduit donc la tradition représentée pas les *Actes d'Ignace* dits « Antiochiens », d'après lesquels Ignace est condamné à Antioche, mais livré aux bêtes à Rome. — Je ne comprends guère comment M. van Loon (*De Kritiek der Ignatiana in onze dagen*, « Theologisch Tijdschrift », 1893, p. 297 et suiv.) a pu me faire un reproche de ne pas accorder suffisamment d'importance à ce témoignage tardif et si peu précis, mêlé au récit de toute sorte de légendes sur la manière dont Trajan s'amusait à ridiculiser par d'affreux martyres les croyances des chrétiens. Si Jean Malala avait vraiment voulu dire qu'Ignace était mort à Antioche, il eût été en désaccord avec la tradition ayant cours parmi les chrétiens de cette ville, puisque Jean Chrysostome et Sévère, dans leurs panégyriques d'Ignace prononcés à Antioche, suivent la version du transfert à Rome. On se demande aussi pour quelle raison le faussaire ou l'imagination populaire auraient inventé la transportation à Rome.

1. Origène, *ibidem*, cite *Éphés.*, XIX, et dans le traité sur le *Cantique des Cantiques* (trad. de Rufin, *Prologue*, III. p. 30) il rappelle, en nommant Ignace, une expression caractéristique de l'*Ép. aux Romains*, ch. VII : « Meus autem amor crucifixus est. » — Irénée (*Adv. Haer.*, V. 28, 4) cite *Ép. aux Rom.*, ch. IV : « Frumentum sum Christi et per dentes bestiarum molor ut mundus panis inveniar. » Il est puéril de prétendre qu'Irénée en attribuant ces paroles à *quidam de nostris* ne peut viser qu'un des confesseurs de Lyon.

2. Lucien, *De Morte Peregrini*, XI à XIII, XVI, XLI. — Voir *Rev.*

Enfin l'*Épître de Polycarpe aux Philippiens* atteste formellement le passage d'Ignace à Philippes, l'existence de lettres écrites par lui à Polycarpe et d'autres lettres encore. Ce dernier témoignage dispenserait de tous les autres, tant il est catégorique, si par sa netteté même il n'avait suscité quelque défiance, comme la déposition d'un ami complaisant, plus préoccupé de couvrir l'accusé que de dire toute la vérité.

Le sort de cette Épître, en effet, est intimement lié à celui des Lettres d'Ignace. Des paroles mêmes de Polycarpe il ressort qu'elle fut adjointe à quelques-unes de ces dernières,

Hist. des Rel., t. XXII, p. 16 et suiv. ; à noter spécialement l'envoi, par les principales communautés asiatiques, de délégués qui viennent visiter Peregrinus dans sa prison, et l'envoi d'une série de lettres adressées par Peregrinus, peu de temps avant sa mort, aux villes les plus importantes d'Asie pour leur donner des lois, leur adresser des exhortations et, pour ainsi dire, ses dispositions testamentaires. — M. Renan, quoiqu'il rejette l'authenticité des Épîtres ignatiennes (sauf celle *aux Romains*), admet néanmoins que Lucien les a connues (*Les Évangiles*, p. 493, 494, n. 2). — M. Völter, en dernier lieu dans : *Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht*, 1892, Tubingue, p. 97 et suiv., spécialement p. 112, a été jusqu'à faire de Peregrinus, durant sa période chrétienne, l'auteur des Épîtres ignatiennes, sauf celle *aux Romains* qui aurait été composée plus tard pour rendre un nouveau crédit aux autres, discréditées par l'apostasie de Peregrinus. Je ne saurais trop m'élever contre de pareilles combinaisons qui sont de purs romans. Il ne suffit pas d'établir à grand renfort d'érudition qu'elles sont possibles ; il faudrait encore trouver le moindre fait historique ou le moindre document positif pour les y rattacher. La seule chose à retenir de cette fantaisie critique, c'est le parallélisme très étudié entre le Peregrinus de Lucien et l'Ignace chrétien. — Les objections de M. van Loon (*Laatste verschijnselen op het gebied der Ignatiaansche Kritiek*, *Theologisch Tijdschrift*, 1888, p. 436) ne portent que sur les exagérations du parallèle tracé par M. Völter dans un écrit antérieur. Il ne faut pas oublier que Lucien dans le *De Morte Peregrini*, n'écrit pas de l'histoire, mais une satire de certains travers et de quelques superstitions de son temps, dans laquelle il utilise librement et suivant les besoins de sa thèse les histoires réelles dont il a connaissance.

dès l'origine, dans un même envoi aux chrétiens de Philippes. Cette association s'est maintenue dans les manuscrits grecs de basse époque et dans la plupart des textes de la version latine[1], et la critique moderne l'a confirmée en ce sens qu'elle s'est fondée justement sur les relations étroites entre les deux correspondances pour attaquer leur authenticité. Personne n'aurait jamais réussi à faire admettre le caractère pseudépigraphe de l'*Épître de Polycarpe aux Philippiens*, si la condamnation des Lettres d'Ignace n'avait pas entraîné celle de leur principal garant. On ne saurait imaginer d'œuvre plus anodine et, somme toute, plus insignifiante. Elle est un tissu de lieux communs et de réminiscences d'écrits antérieurs, tels que la *Ire Épître de Pierre*, l'*Épître de Clément* et les *Pastorales;* le même esprit, les mêmes tendances fondamentales que nous avons relevées dans ces dernières, s'y retrouvent. Polycarpe est un chaleureux défenseur « de la parole qui nous a été transmise dès le début » (VII. 2), de la saine doctrine traditionnelle communiquée par Dieu et par Christ, en opposition aux hérésies qui pullulent en Asie-Mineure et qui, dans les communautés d'origine paulinienne, ont tout naturellement pris un cachet docétique accentué. Il y a un peu d'étroitesse d'esprit et, — qu'on nous permette de le dire, — un peu de naïveté d'homme de cabinet vivant hors de la complexité réelle des choses, à déduire de l'excommunication lancée par Polycarpe contre certaines erreurs qu'il ne peut s'agir dans sa pensée d'une hérésie autre que celle de Marcion. « Quiconque, — est-il dit au » chap. VII, — ne confesse pas que Jésus-Christ est venu en » chair, est un antéchrist. Quiconque ne confesse pas le » témoignage de la croix, est issu du diable, et quiconque

1. Voir éd. Lightfoot, t. I, p. 546 et suiv. Le fait ne tire pas à conséquence, l'association des textes provenant de la parenté des sujets traités plutôt que d'antécédents diplomatiques. L'association de l'*Épître de Polycarpe* et de l'*Épître de Barnabas* est encore plus fréquente dans les mss. grecs.

» arrange les paroles du Seigneur au gré de ses propres » passions et prétend qu'il n'y a ni résurrection, ni jugement, » est un premier-né de Satan. » Alors, parce qu'il nous est raconté par Irénée que Polycarpe, un jour, traita Marcion de « premier-né de Satan[1] » et parce que Marcion était docète, il faut que tout ce passage vise Marcion!

Les historiens qui soutiennent des thèses pareilles ne sont pas précisément en odeur de sainteté auprès des gens d'église conservateurs. Il semble, en vérité, qu'ils devraient savoir, par expérience, combien l'orthodoxie de tous les temps est prodigue d'aménités de ce genre. Est-ce que pour les chrétiens des temps apostoliques et postapostoliques tous les fauteurs de doctrines adverses ne sont pas les enfants du diable? Est-ce que Marcion était seul à professer le docétisme? Est-ce qu'il y a dans ce passage et dans toute l'Épître une allusion quelconque aux doctrines spécifiques du gnosticisme marcionite, notamment au dualisme qui le distingue tout particulièrement? Il faut bien se mettre dans l'esprit que le docétisme est une des formes normales, essentiellement primitives, sous lesquelles le paulinisme s'est développé. Quoiqu'il soit tout à fait contraire à la sotériologie paulinienne, il est en quelque sorte un fruit naturel de la christologie du grand apôtre pour lequel le Christ céleste ou glorifié semble seul exister, tandis que la vie terrestre, humaine du Christ, est passée sous silence. De cette vie terrestre, Paul ne garde en réalité que la mort du Christ sur la Croix, le « mystère ou le scandale de la Croix », scandale non moins choquant pour le Juif ou le chrétien hellénistique, habitué au Logos idéal, spirituel, que pour le Juif palestinien rêvant d'un Messie triomphant sur la terre. Dès l'abord l'apôtre a eu à combattre lui-même des adversaires, qui n'étaient pas uniquement des judaïsants, et qui niaient la réalité du témoignage de la Croix, de la résurrection des

1. Irénée, *Adv. Haer.*, III. 3-4, cité par Eusèbe, *H. E.*, IV. 14.

morts et du Jugement[1]. Une pareille adaptation du christianisme à l'idéalisme de la spéculation judéo-alexandrine s'imposait en quelque sorte à tous ceux qui étaient plus sensibles aux beautés de la métaphysique qu'aux exigences de la sotériologie paulinienne, trop réaliste à leur gré. Bien loin d'être des erreurs propres au milieu du second siècle, les hérésies combattues par Polycarpe sont tout justement celles qui, dès le début, furent inhérentes à la spéculation hellénistique et contre lesquelles s'élève également l'auteur des *Pastorales*[2], tandis qu'il n'est pas possible d'y relever une seule allusion aux grands systèmes gnostiques du second siècle ni au montanisme.

De tous les arguments dirigés contre l'authenticité de l'*Épître de Polycarpe aux Philippiens* il n'y a vraiment de sérieux que le reproche d'être intentionnellement un sauf conduit pour les *Épîtres d'Ignace*. « Je vous exhorte tous, » est-il dit au ch. IX, d'obéir à la parole de justice et de vous » exercer à l'endurance dont vous avez eu l'exemple sous les » yeux, non seulement dans les bienheureux Ignace, Zosime » et Rufus, mais encore chez d'autres parmi les vôtres et en » Paul lui-même ainsi que chez les autres apôtres. » Et au chapitre XIII : « Vous m'avez écrit, vous et Ignace, que si » quelqu'un se rend en Syrie il se charge aussi de vos lettres. » Dès que je trouverai une occasion convenable, je le ferai, » soit que j'y aille moi-même, soit que j'envoie quelqu'un, » aussi pour vous. Nous vous avons envoyé, selon vos ins-

1. *Galates*, V. 11 ; *Rom.*, VI. 1-14 ; XI. 9 ; *I Cor.*, I. 18-26 ; II. 2 ; *II Cor.*, XV en entier ; *I Thessal.*, IV. 13 et suiv. ; *Coloss.*, II. 9-15. — Le docétisme est combattu aussi dans la *Ire Épître Johannique* (IV. 2 et suiv.). — Dans la théologie de l'*Épître aux Hébreux* la vie terrestre de Jésus n'a pas non plus de valeur. Sur l'antiquité du docétisme dans les premières communautés chrétiennes, voir mes *Études*, etc., dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXII, p. 138 à 145. — Voir aussi plus haut, p. 200 à 203.

2. *II Timothée*, II. 8 à 18.

» tructions, les épitres qu'Ignace nous a adressées et les » autres pour autant que nous les avons chez nous[1]. Elles » sont jointes à la suite de cette lettre. Vous pourrez en faire » grandement votre profit, car leur contenu est foi, patience, » édification complète selon Notre-Seigneur. Au sujet » d'Ignace et de ses compagnons, mettez-nous au courant de » de ce que vous aurez appris[2]. »

Ces deux passages ont été considérés tantôt comme des interpolations, insérées dans l'Épitre authentique de Polycarpe par le même auteur qui écrivait sous le nom d'Ignace les Lettres destinées à fortifier l'épiscopat des églises d'Asie, tantôt comme partie intégrante de l'Épître dont ils trahiraient le caractère pseudépigraphe. La première hypothèse est assez généralement abandonnée aujourd'hui ; elle est, en effet, absolument arbitraire[3]. La seconde ne vaut pas mieux.

1. C'est-à-dire les deux *Épîtres à Polycarpe* et *aux Smyrniens* et les épitres écrites par Ignace durant son passage à Smyrne.

2. Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσι τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε· περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν. *Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate* (ch. XIII). — On s'est prévalu des mots « qui cum eo *sunt* » dans cette dernière phrase qui ne nous est parvenue qu'en traduction latine, pour opposer ce passage, où Ignace et ses compagnons sont censés encore vivants, au ch. IX où ils sont déjà traités de « bienheureux ». Mais il est évident que dans l'original grec il y avait τῶν σὺν αὐτῷ et non οἳ σὺν αὐτῷ εἰσιν ; c'est le traducteur qui a manqué de précision. Les mots οἱ σὺν αὐτῷ dans la suscription et τοῖς ἐξ ὑμῶν, au ch. IX, sont rendus de même par : « qui cum eo sunt » ou « qui ex vobis sunt ». Cfr. édition Lightfoot, t. I, p. 588 et suiv. ; t. III, p. 349, note. — Voir *La valeur du témoignage d'Ignace* (*Rev. Hist. des Rel.*, t. XXII, p. 23 et suiv., en grande partie reproduites dans la suite du texte).

3. Elle a été soutenue d'abord par Daillé dans son remarquable ouvrage : *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo* (Genève, 1666), p. 427 et suiv. — Ritschl l'a renouvelée dans sa célèbre *Entstehung der altkatho-*

Voici, en effet, un auteur qui aurait fabriqué de toutes pièces une lettre sous le nom de Polycarpe, — très peu de temps après la mort de ce vénérable personnage, puisqu'elle est déjà citée par Irénée et que Polycarpe a subi le martyre entre 155 et 166[1] ; — il aurait composé cet écrit dans l'intérêt de la cause épiscopale qui, en Asie, n'était sérieusement menacée que par le montanisme, pour couvrir de ce pavillon un recueil d'épîtres apocryphes d'Ignace; — et cet auteur passe complètement sous silence la qualité épiscopale de Polycarpe, la thèse épiscopale des Lettres ignatiennes, la dignité épiscopale d'Ignace lui-même et les institutions épiscopales de la communauté à laquelle il écrit, à tel point qu'il n'y a pas dans toute la littérature chrétienne primitive un seul écrit plus embarrassant pour les historiens qui défendent le caractère apostolique de l'épiscopat! Et comme si cela ne suffisait pas, il ne souffle pas un mot du montanisme, ni d'aucune des hérésies qu'il aurait dû avoir à cœur de combattre parce qu'elles opposaient de la résistance à la discipline épiscopale. Quand il parle des compagnons d'Ignace, il mentionne Zosime et Rufus, deux personnages qui ne

lischen Kirche, 2e édition, p. 584 et suiv., en s'efforçant de montrer que ces passages, avec quelques autres, étaient étrangers au plan véritable de l'Épître, c'est-à-dire au plan que Ritschl jugait à propos d'attribuer à Polycarpe. Pour qu'un pareil raisonnement pût être valable il faudrait qu'il y eût dans cette Épître un plan organique quelconque; or, c'est justement ce qu'il n'y a pas. D'ailleurs, la comparaison du style et de la terminologie des passages incriminés avec les autres trahit clairement le même écrivain. C'est ce qui empêche d'accepter la solution proposée par M. Renan, la seule qui puisse se défendre, d'après laquelle l'auteur des Épîtres apocryphes d'Ignace aurait profité de ce qu'il était fait mention d'Ignace dans l'*Épître de Polycarpe*, ch. IX, pour ajouter un post-scriptum relatif à ses lettres (*Les Évangiles*, p. XXX).

1. Irénée, *Adv. Haer.*, III. 3-4; cfr. Eusèbe, *H. E.*, IV. 14 et V. 20. — Sur la date du martyre de Polycarpe il n'est pas possible de se prononcer dans l'état actuel des documents. Voir mon mémoire *De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit* (1880).

figurent pas dans les Lettres ignatiennes auxquelles il est censé rendre témoignage, mais il ne dit rien d'aucun de ceux qui paraissent dans ces Lettres mêmes. Quant à celles-ci, il ne sait pas leur nombre, il reconnaît qu'il ne les a pas toutes, il ne les mentionne pas nominativement! En vérité, c'est trop demander à la bonne volonté des juges que de prétendre leur faire accepter une pareille série d'invraisemblances. Il n'y a pas dans toute la littérature apocryphe ou pseudépigraphe un seul exemple d'un faussaire qui ait procédé de cette façon-là[1].

Il importe de dégager très nettement la véritable nature de l'*Épître de Polycarpe,* non seulement parce qu'elle contient un témoignage de premier ordre en faveur de l'authenticité des Épîtres Ignatiennes, mais surtout parce qu'elle apporte un correctif indispensable aux données historiques que l'on a cru trop souvent pouvoir tirer de ces dernières. Pour l'authenticité des Épîtres, en effet, son témoignage est incomplet; elle garantit qu'Ignace a véritablement écrit des lettres, mais elle n'atteste vraiment que celles *à Polycarpe* et *aux Smyrniens* (τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ); quant aux autres elle en parle d'une façon générale, sans les citer et sans nous apporter aucune preuve qu'elles avaient dès l'origine la teneur de la courte recension grecque à nous

1. M. van Manen, dans l'article qu'il a bien voulu consacrer à mon mémoire sur la *Valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche,* dit à propos de l'*Épître de Polycarpe :* « le caractère pseudépigraphe de » cet écrit n'a plus besoin d'être démontré. Il saute aux yeux du lecteur » sans parti pris, » etc. (*Theologisch Tijdschrift,* 1892, p. 630.) J'avoue ne pas pouvoir comprendre une pareille assertion. Je cherche vainement sur quoi elle se fonde. Il est vrai que nous différons du tout au tout, M. van Manen et moi, sur la chronologie de la littérature apostolique et postapostolique. Ces Messieurs dépouillent le premier siècle de l'ère chrétienne de tout son contenu pour le reporter au second siècle. Il y a là, à mes yeux, une erreur de perspective qui tient en grande partie à ce qu'ils ne reconnaissent pas l'importance du travail de préparation au christianisme opéré au sein du judaïsme hellénistique.

connue. Mais pour la mise au point des déclarations épiscopalistes passionnées d'Ignace, cette Épître, où il n'est même pas fait mention d'un évêque, a une valeur incomparable. Nous ne tarderons pas à le constater.

*
* *

Le contenu des sept *Épîtres d'Ignace* est, en général, de médiocre valeur. Aucune vigueur de pensée; mais beaucoup de vivacités et d'originalités de langage. Le malheureux épiscope d'Antioche qui apostrophe ses coreligionnaires des villes grecques d'Asie, au cours du voyage qu'il fait comme prisonnier pour aller subir le martyre à Rome, rappelle ces prédicateurs qui frappent très fort sur le rebord de la chaire et prodiguent les éclats de voix, pour faire oublier le vide de leur discours et masquer la pauvreté de leurs idées. Seule l'*Épître aux Romains* atteint à la véritable grandeur. Elle renferme quelques-unes des plus belles pages de la littérature chrétienne primitive, la première confession de cette recherche passionnée du martyre en qui la folie de la croix se perpétue à travers les siècles à la stupéfaction de la société païenne. Dans les six autres, Ignace adresse des conseils et des exhortations aux églises qui lui ont délégué des députés ou à celles qu'il a visitées au cours de sa transportation à travers l'Asie-Mineure: demeurez unis, leur dit-il; fuyez les fausses doctrines, surtout les enseignements des docteurs qui nient la réalité de la vie charnelle et de la passion du Christ, ou les dangereuses erreurs de ceux qui judaïsent; soyez en exemple aux païens par vos mœurs et votre piété, afin de manifester la puissance du Christ et d'avoir part à la glorieuse résurrection qui suivra la fin prochaine du monde; soyez les temples vivants de Dieu; et pour être sûrs de ne manquer à aucune de ces obligations, soyez soumis à vos

évêques, ne faites rien en dehors d'eux; car c'est le seul moyen d'être soumis à Dieu et fidèles au Christ.

Deux épîtres se détachent sur le groupe : celle *à Polycarpe* et celle *aux Romains*. La première, en effet, donne la contre-partie des exhortations aux fidèles, savoir les conseils destinés à l'évêque. Elle est plus évangélique, plus simple que les autres. Il y règne un ton paternel. On a voulu voir dans ce parallélisme et ce contraste des prescriptions à l'usage des églises et des instructions à l'usage des évêques, une preuve du caractère artificiel de la correspondance tout entière. N'est-ce pas là, cependant, une attitude bien naturelle? N'est-il donc permis qu'à un faussaire de traiter une question sous les deux aspects qu'elle comporte? Tous ceux qui ont l'expérience de la parole en public ne savent-ils pas que le ton n'est plus le même quand on parle à une assemblée que lorsqu'on s'adresse à une personne en particulier? Voilà un homme qui, avant de mourir, s'attache passionnément à une seule idée : le salut des églises par l'union de tous les fidèles sous la direction de l'évêque. Et l'on trouve inadmissible qu'il ait envisagé aussi les obligations incombant à l'évêque par suite de la haute mission qu'il lui destine!

Polycarpe, dit-on, était trop jeune à l'époque du martyre d'Ignace pour pouvoir être évêque de Smyrne. Même en plaçant le martyre de Polycarpe en 166, et non en 155 ou 156, celui-ci, qui mourut à un âge très avancé[1], devait avoir en l'an 115 de trente à trente-cinq ans, c'est-à-dire un âge qui n'est nullement incompatible avec les fonctions épiscopales. L'*Épître aux Magnésiens* atteste, même pour les adversaires de son authenticité, qu'au second siècle il y avait des évêques jeunes[2], et les *Pastorales* nous ont appris

1. Irénée, *Adv. Haer.*, III. 3, 4; *Martyrium Polycarpi*, 9. — Voir plus haut, p. 454, n. 1.
2. *Ad Magn.*, III.

déjà qu'un bon chrétien ne devait pas mépriser ses conducteurs spirituels à cause de leur jeunesse[1]. Le fait que dans son *Épître aux Philippiens* Polycarpe se range parmi les « presbytres » ne saurait pas davantage être invoqué ici ; nous avons montré à satiété que le presbytérat n'est pas un privilège de l'âge, mais de la notabilité, du zèle et de la constance dans la foi. Dans beaucoup d'églises protestantes contemporaines il y a des *anciens* qui n'ont pas plus de trente-cinq ans. Bien loin d'être une objection à l'authenticité de l'Épître d'Ignace à Polycarpe, la jeunesse relative de celui-ci constitue plutôt un argument de nature à la confirmer. Le ton paternel, déjà signalé, le fait même d'adresser des conseils au conducteur d'une des principales communautés chrétiennes, s'expliquent bien mieux dans l'hypothèse de la jeunesse du destinataire. Il est naturel qu'un chrétien déjà âgé recommande au jeune *episkopos*, Polycarpe, de continuer sa course avec plus d'ardeur (I. 1)[2], de justifier la confiance qui lui a été témoignée en déployant le plus grand zèle dans les affaires temporelles et spirituelles (I. 2), de se consacrer à d'incessantes prières et de demander à Dieu une intelligence supérieure à celle qu'il possède déjà (I. 3). On conçoit qu'un homme d'expérience dise à un jeune conducteur spirituel : Sois ferme et n'aie pas peur de ceux qui enseignent autre chose que toi (III. 1); sois plus zélé que tu ne l'es (III. 2); montre-toi un homme solide (IV. 1); réunis plus souvent des assemblées; recherche chaque fidèle individuellement (IV. 2); ne dédaigne pas les humbles (IV. 3); évite les mauvaises pratiques et consacre tes homélies

1. *I Timothée*, IV. 12. Voir plus haut, p. 327.

2. Je ne comprends pas pourquoi cette expression παρακαλῶ σε προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου révélerait que Polycarpe est déjà mort au moment où cette Lettre a été écrite (M. van Loon, *Theologisch Tijdschrift*, 1893, p. 310). Toutes les analogies, dans ce cas, eussent exigé les expressions usitées ailleurs : τελεῖν ou πληροῦν τὸν δρόμον (*II Tim.*, IV. 7 ; *Actes*, XIII. 25 ; XX. 24).

surtout à en faire ressortir le danger (v. 1), etc. On se représente moins aisément qu'un faussaire, écrivant après le martyre de Polycarpe, mort à un âge très avancé au terme d'un long et glorieux épiscopat, ait choisi justement un aussi vénérable personnage pour lui faire adresser par Ignace de pareilles recommandations.

Au cours de ses exhortations, Ignace dit à Polycarpe : « Le temps présent te réclame pour avoir part à Dieu, » comme les pilotes réclament le vent et comme le navigateur tourmenté par la tempête soupire après le port » (II. 3)[1]. Serait-il téméraire de voir là une réminiscence des causes qui valurent de bonne heure à Polycarpe une position prépondérante dans son église? On avait besoin de lui pour combattre l'indifférence des uns, les agitations et l'indiscipline des autres. Il semble donc que par sa situation personnelle ou par sa distinction spirituelle il s'imposât en quelque sorte au choix de ses coreligionnaires. Des prépondérances de ce genre ne devaient pas être rares dans des communautés où les humbles étaient plus nombreux que les hommes de quelque notoriété.

L'*Épître à Polycarpe* ne peut pas être séparée du groupe des Lettres adressées aux églises d'Asie. Tout ce qui vient d'être allégué en faveur de son authenticité confirme indirectement la leur. Il n'en est pas de même de l'*Épître aux Romains*. Elle se distingue des autres, non seulement par sa plus grande valeur littéraire, mais encore par son histoire et par une orientation différente. Aussi plusieurs historiens, notamment M. Renan[2], l'ont-ils exclue de la condamnation

1. M. Lightfoot n'a pas compris la portée de cette comparaison : le pilote réclame le vent, parce que, par temps de calme plat, il ne peut faire rentrer le navire au port. Le sens est celui-ci : de même que le navigateur par temps calme réclame le vent et pendant la tempête soupire après le port, de même le temps présent, ballotté entre l'indifférence des uns et les agitations des autres, réclame Polycarpe pour arriver au port divin.

2. *Les Évangiles*, Introd., p. XXI et suiv.

qu'ils prononçaient sur les précédentes. Il est vrai que d'autres critiques, surtout M. Völter, se fondant sur les mêmes différences, en ont conclu que c'étaient les Lettres aux églises d'Asie qui étaient, sinon authentiques, du moins les plus anciennes, tandis que l'*Épître aux Romains* aurait été composée plus tard pour faire passer toute la collection sous le nom d'Ignace[1]. S'il faut absolument séparer celle-ci des autres, il n'est pas douteux que M. Renan ait raison contre ses adversaires. Avec le tact littéraire exquis dont il a donné tant de preuves, il a fort bien vu que cette belle Lettre, au moins dans ses parties essentielles, n'est pas une œuvre fictive. Il suffit de la comparer avec les produits si nombreux de la littérature hagiographique, presque tout entière apocryphe, pour reconnaître tout de suite qu'elle s'en distingue

1. D. Völter, *Die Ignatianischen Briefe*, p. 4-25. Je ne puis accorder aucune valeur à ses arguments. Il est inexact de prétendre qu'Ignace, dans les Lettres aux églises d'Asie, aurait dû s'appuyer sur sa propre dignité épiscopale. Pour lui, comme pour ses contemporains, l'évêque ne possède encore qu'une autorité toute locale, nullement une autorité catholique. Son véritable titre à la déférence de ses lecteurs, c'est d'être martyr. En écrivant aux Romains qui ne le connaissent pas, il est, au contraire, tout naturel qu'il se présente, à eux comme évêque de son église. — Si M. Völter compare l'*Épître aux Romains* avec la plupart des *Acta* ou *Passiones*, il constatera aisément combien sont peu fondées ses observations sur le caractère factice des expressions et du style d'Ignace. Il est bizarre, extraordinaire, tant qu'on voudra, mais il a un cachet individuel très nettement marqué. — Quant à des arguments comme ceux-ci : au ch. x Ignace aurait dû désigner nominativement les porteurs de sa lettre et ne pas se borner à dire qu'il l'envoie par des délégués éphésiens; ou bien : l'*Épître aux Romains* est datée, les autres ne le sont pas, — je me demande en vain ce qu'ils peuvent bien signifier. — De même comment peut-on trouver une preuve en faveur de la différence d'auteur dans le fait qu'il y a dans l'*Épître aux Romains* : συγγνώμην μοι ἔχετε (ch. v), μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ (ch. ix), un emploi fréquent du verbe θέλειν, tandis que dans les Épîtres aux églises d'Asie il y a : συγγνωμονεῖτέ μοι (*Trall.*, v); προσεύχεσθε (*passim*) ou un emploi moins fréquent du verbe θέλειν, etc.?

à tous égards. L'hypothèse de M. Völter se heurte à la même objection capitale d'ordre psychologique, à laquelle nous avons déjà fait droit en réfutant l'inauthenticité de l'*Épître de Polycarpe*. On comprend, au besoin, qu'un fabricant de Lettres destinées à soutenir la cause épiscopale, mette sa marchandise à l'abri sous le nom vénéré d'un martyr dont les chrétiens connaissent déjà la belle *Épître aux Romains*, quoique cette supposition ne soit pas non plus bien vraisemblable. Mais ce qui est tout à fait inadmissible, c'est qu'un auteur se proposant d'illustrer par un exemple la sainteté du martyre aille choisir, parmi les personnages déjà nombreux qu'il pouvait prendre comme héros, un évêque connu seulement par des Lettres où il plaide chaleureusement la cause de l'épiscopat, la condamnation du docétisme et autres thèses semblables, et que, dans la pseudo-lettre, il ne fasse pas la moindre allusion aux sujets traités dans les Lettres authentiques ni la moindre tentative pour défendre les mêmes causes. Ce qui est inadmissible, c'est qu'un faussaire, écrivant à l'Église de Rome à une époque plus tardive que celle d'Ignace, ignore absolument l'évêque de cette église, alors qu'il se couvre du pavillon le plus épiscopaliste qui ait encore flotté dans le champ de la littérature chrétienne. Ce n'est pas ainsi que procèdent les faussaires. Pour faire accepter de pareilles invraisemblances il faudrait de fortes raisons; or, les arguments que l'on a fait valoir contre l'authenticité de l'*Épître aux Romains* sont misérables. Dans l'hypothèse de l'authenticité, au contraire, l'absence de toute mention de l'évêque de Rome et de toute exhortation à la soumission envers les conducteurs de l'église romaine s'explique fort bien. Nous avons vu, en effet, qu'il n'y a pas encore à Rome d'évêque uninominal et que nulle part l'esprit gouvernemental et le sens de la discipline ecclésiastique ne paraissent avoir été plus développés aux premiers temps de l'Église que dans la communauté romaine.

Mais, si l'*Épître aux Romains* est authentique, s'ensuit-il,

comme le veut M. Renan, que les autres ne le soient pas? En aucune façon. Il convient d'observer tout d'abord que la critique n'a pas conclu de l'authenticité de l'*Épître aux Romains* à l'authenticité des autres comme à un corollaire inévitable. Elle a procédé en sens inverse. Elle a commencé par refuser à Ignace d'Antioche toutes les épîtres ayant cours sous son nom ; ensuite elle a reconnu qu'il fallait faire exception pour celle aux Romains, parce qu'il n'était pas possible de lui contester une valeur originale et un cachet de vérité historique. Ainsi l'authenticité de l'*Épître aux Romains*, bien loin de nuire à la cause des autres Lettres du même auteur, crée plutôt une présomption en leur faveur. Si l'on ne peut pas, en effet, alléguer de raisons suffisantes pour attribuer la paternité de ces dernières à un écrivain différent, il en résulte qu'elles bénéficient du certificat d'authenticité que leur sœur a arraché, même aux critiques les moins bien disposés à l'égard de la littérature ignatienne.

Or, les raisons pour séparer l'*Épître aux Romains* des Lettres aux Églises d'Asie, dans la courte recension grecque, sont vraiment bien faibles. La seule qui ait quelque valeur, c'est que cette Épître n'a été jointe au groupe des autres Lettres qu'après avoir circulé isolément dans les églises. Les manuscrits en font foi. Toutefois, il ne faut pas donner à ce fait des proportions exagérées[1] et surtout ne pas en tirer des

1. Voir mon étude sur la *Valeur du témoignage d'Ignace* (*Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. XXII, p. 150 et suiv.; tirage à part, p. 54, où s'est glissée une regrettable confusion entre l'*Épître aux Tralliens* et l'*Épître aux Tarsiens*). Dans la collection des treize lettres, c'est-à-dire dans la recension interpolée vers la fin du IVe siècle, l'*Épître aux Romains* n'occupe pas la place qu'elle devrait avoir, si elle avait fait partie du recueil de lettres formé à Smyrne par Polycarpe ou par un autre. De plus elle manque dans les manuscrits qui ont conservé le texte grec primitif des épîtres. Mais ces manuscrits dépendent d'un seul et même type, où trois épîtres de l'édition du IV[e] siècle sont jointes aux six épîtres authentiques et où le texte est interrompu accidentellement au milieu d'un mot du ch. VII de la 9[e] Épître, celle *aux Tarsiens*

conclusions qu'il ne comporte pas. De ce que l'*Épître aux Romains* n'aurait pris place dans le « Corpus Epistolarum ignatien » qu'après les autres, il ne résulte pas qu'elle n'ait pas pu être composée en même temps. Cette conclusion n'a de valeur, en effet, que si l'on part de cet *a priori:* le recueil des Épîtres d'Ignace a été formé par Polycarpe ou par un pseudo-Polycarpe, et transmis de génération en génération tel que celui-ci l'avait envoyé aux chrétiens de Philippes. C'est là une supposition toute gratuite. Dans le passage de l'*Épître de Polycarpe aux Philippiens* que nous avons cité plus haut il est dit : « Nous vous envoyons les épîtres qu'Ignace nous a adressées et d'autres, *pour autant que nous les avons chez nous.* » Il n'est pas possible de réserver plus nettement l'existence d'autres lettres d'Ignace, dont l'auteur de ce passage a connaissance, mais dont il ne possède pas le texte. Comme l'*Épître aux Romains* traitait une question que les chrétiens de Rome seuls pouvaient résoudre, il n'y a rien d'étonnant à ce que ceux de Smyrne n'en aient pas reçu copie. Elle répondait à d'autres préoccupations, elle était destinée à satisfaire par la suite d'autres besoins spirituels; il n'est donc pas étonnant qu'elle ait peu-

(cfr. Lightfoot, t. I, p. 73 et suiv.). La relégation de l'*Épître aux Romains* à la fin de la collection dans le recueil des treize lettres s'explique aisément par le fait que cette collection a été évidemment composée, avec ses interpolations et ses compléments, dans le but de développer la déférence des fidèles envers l'Église et ses conducteurs. Comme l'*Épître aux Romains* avait un but tout différent, elle ne fut ajoutée qu'à la fin, en appendice, parce qu'elle émanait du même auteur. Ce qui prouve bien que déjà avant la rédaction de cette édition revue et corrigée de la Littérature ignatienne l'*Épître aux Romains* était jointe aux six autres, c'est le témoignage formel d'Eusèbe (*H. E.*, III. 36. 5 et suiv.). De même la Version arménienne, qui paraît ancienne, place l'*Épître aux Romains* au septième rang, immédiatement après les six Lettres aux églises d'Asie et avant les épîtres apocryphes, ce qui suppose un original grec groupant ces sept épîtres.

dant longtemps été lue et recopiée à part des autres et ne leur ait été adjointe que plus tard, lorsqu'on a recueilli et groupé les écrits attribués à Ignace devenu un personnage célèbre. Encore ce temps ne doit-il pas avoir été bien long, puisqu'Origène connaît déjà, comme provenant du même Ignace, l'*Épître aux Éphésiens* et l'*Épître aux Romains*.

Assurément le sujet traité dans l'*Épître aux Romains* est tout à fait différent de ceux qui font l'objet des six Lettres aux églises d'Asie ou à Polycarpe. Le condamné est très soucieux de ne pas être privé de la gloire du martyre par la sollicitude des chrétiens de Rome à son égard. Sur tous les tons il les supplie de le laisser mourir pour Dieu, et cette préoccupation lui tient si fort à cœur qu'il ne leur parle guère d'autre chose. Il n'est plus question ni du danger des erreurs docètes ou judaïsantes, ni de la nécessité de s'unir dans une soumission complète à l'évêque, aux presbytres et aux diacres. Mais il nous semble plaisant de refuser à un homme le droit de traiter deux sujets tout à fait distincts dans des lettres destinées à des lecteurs différents et qui se trouvent dans des conditions absolument différentes aussi. Il n'y aurait donc qu'un faussaire qui jouirait de cette liberté? Quiconque est familiarisé avec la littérature ignatienne a dû observer que l'un des caractères particuliers de cet écrivain, c'est de ne pas avoir beaucoup d'idées à la fois, mais de s'attacher avec passion à celle qui le possède au moment où il écrit, à tel point qu'il ne voit plus guère autre chose. Ignace a l'esprit simpliste des intransigeants qui ne voient jamais qu'un côté d'une question à la fois et pour lesquels les nuances n'existent pas. Quand il écrit aux Romains au sujet de son prochain martyre, il ne pense à rien d'autre et l'on avouera que le sujet était de nature à l'absorber. Quand il écrit aux églises d'Asie il ne voit que les dangers de leur état plus ou moins anarchique, et il ne songe plus qu'à les convaincre de l'excellence de son autoritarisme ecclésiastique. Il reste dans son caractère. D'ailleurs, pourquoi eût-il écrit

aux Romains pour les mettre en garde contre le docétisme, les judaïsants ou l'indiscipline? Tout ce que nous savons de la première histoire des chrétiens romains, nous montre qu'ils avaient moins que d'autres besoin de pareilles exhortations et que leurs dispositions, en tout cas, étaient telles que certainement le bruit de leurs discordes et de leur indiscipline n'avait pas pu parvenir aux oreilles de l'auteur syrien qui ne les connaissait pas encore personnellement.

Si à la différence des sujets traités se joignait une différence de style et de terminologie, le grief serait de plus grande portée. Mais il n'en est rien. Assurément le style de l'*Épître aux Romains* est plus chaleureux, plus éloquent, plus accentué que celui des autres Lettres ; c'est que le sujet inspire davantage l'écrivain: il ne s'agit de rien moins que de son salut éternel. Ses qualités littéraires y ont atteint leur plus grand épanouissement. Les défauts sont les mêmes : c'est le même langage incorrect, embrouillé, la même terminologie[1], les mêmes anacoluthes, les mêmes métaphores hardies et bizarres, le même penchant à l'hyperbole perpétuelle dans l'expression, la même exagération fatigante des idées et des

1. Voir *Valeur du témoignage d'Ignace*, p. 153, n. 3 (tirage à part, p. 57) : *Ép. aux Rom.*, suscription (même abus des adjectifs composés avec ἄξιος ; II (ἔσομαι φωνή, métaphore obscure); III (εὑρεθῆναι εἰς δόσιν) ; IV (σῖτός εἰμι, etc.; comparez l'antithèse de ce chapitre avec celle d'*Éphés.*, XII ; usage du mot χριστιανισμός comme dans les *Ép. aux Magnésiens* et *aux Philadelphiens*) ; V (exagération ; les soldats assimilés aux léopards ; la lutte avec les bêtes ; construction irrégulière avec ὥςπερ) ; VI (antithèse du martyre assimilé à la vie et de la grâce du condamné assimilée à la mort) ; VII (ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται ; l'eau vive qui parle) ; VIII (θελήσατε ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε ; ellipse et obscurité de la fin) ; XI (ἔκτρωμα).—Voir la comparaison très minutieuse et péremptoire de la terminologie de l'*Ép. aux Romains* et des autres épîtres, par M. Lightfoot, t. I, p. 295 à 312.

Que l'on compare avec cette abondante moisson d'expressions ou de tournures communes la maigre liste des différences relevée par M. Völter, *O. c.*, p. 22 et suiv. (et quelles différences! voir ci-dessus, p. 460, n. 1). La conclusion ne sera pas douteuse.

sentiments. Il en est du style d'Ignace comme de celui de Tertullien: il a un cachet trop individuel pour qu'il soit possible de s'y tromper.

Non seulement l'*Épître aux Romains* est de la même famille littéraire que les autres ; elle est aussi de la même école théologique. On y retrouve la même doctrine paulinienne exaltée, le même réalisme dans l'insistance sur la vie vraiment humaine et la mort véritable du Christ, joint à la glorification la plus idéaliste du Christ divin[1], les mêmes thèses en un mot à défaut des mêmes adversaires. Elle implique le même voyage d'Ignace, d'Antioche à Rome à travers l'Asie-Mineure ; elle présente le même mélange d'humilité hyperbolique et de glorification par le martyre, la même appréhension de ne pas être capable d'accomplir jusqu'au bout la glorieuse destinée qui s'ouvre devant le prisonnier, c'est-à-dire les mêmes circonstances ambiantes et le même genre de sentiments prépondérants[2]. Enfin elle mentionne une série de lettres adressées par Ignace aux églises[3]; elle est datée d'Éphèse et cite le même Crocus qui

1. *Ép. aux Romains*, III ; IV ; V ; VI, VII ; IX ; même insistance sur la chair et le sang du Christ, sur la descendance de David. Mêmes expressions pauliniennes exagérées par antidocétisme : τὸ πάθος τοῦ θεοῦ μου (ch. VI) et ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (ch. III). Même doctrine de la γνώμη θεοῦ (ch. VIII; cfr. *Éph.*, III; *Smyrn.*, VI; *Polycarpe*, VIII), avec le sens de « volonté » ou « commandement » de Dieu, à la fois abstraite en Dieu et concrète en Jésus-Christ. Voir aussi l'opposition, toute conforme à la métaphysique des six Épîtres, de λόγος et φωνή (M. Zahn maintient le terme ἠχώ).

2. *Ép. aux Rom.*, II et V; cfr. *Éphés.*, I; XXI; *Smyrn.*, XI. — *Rom.*, I; IV; V; IX; cfr. *Éphés.*, I; III; VIII; XI; XXI; *Magn.*, I; IX; XIV; *Trall.*, IV; XII; XIII; *Philad.*, V; *Smyrn.*, XI.

3. *Rom.*, IV : « J'écris à toutes les églises et je leur mande à toutes » que je meurs de bon cœur pour la cause de Dieu, si du moins vous ne » m'en empêchez pas. » Voilà bien le bout de l'oreille du faussaire, s'est-on écrié! Ignace n'écrit pas à toutes les églises, et dans les autres Lettres il ne dit pas qu'il redoute d'être sauvé de la mort par les frères de Rome. Or, il faut noter que dans l'*Ép. à Polycarpe*, ch. VIII, Ignace

paraît dans l'*Épître aux Éphésiens;* elle contient tout comme les autres la demande d'adresser à Dieu une prière d'intercession en faveur de l'Église de Syrie[1], de telle sorte que pour échapper à ces concordances il faut admettre, sans aucune preuve à l'appui, qu'elles sont l'œuvre d'un interpolateur postérieur voulant fondre dans une seule symphonie la nostalgie du martyre et les plus anciens hymnes à la gloire de l'épiscopat.

En vérité, la position de ceux qui conservent l'*Épître aux Romains* en repoussant les autres est insoutenable. Elles ne peuvent pas être séparées les unes des autres. Ou bien elles sont toutes authentiques; ou bien elles sont toutes pseudépigraphes.

***

L'étude spéciale qui vient d'être consacrée aux deux *Épîtres* qui se détachent le plus nettement sur le groupe des sept Lettres, celle *à Polycarpe* et celle *aux Romains*, crée déjà de bien fortes présomptions en faveur de l'authenticité de toute la collection, du moment qu'il a été reconnu

se plaint d'avoir été empêché d'écrire à toutes les églises par suite de son départ subit de Troas. De plus, les mots ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε sont une restriction au verbe ἀποθνήσκω. Ignace ne prétend pas avoir écrit à toutes les églises qu'il mourrait, si les Romains ne l'en empêchaient pas, ce qui ne regarde pas les autres églises, mais il dit qu'il a annoncé à tout le monde sa mort prochaine, et il ajoute, pour lui-même et pour les Romains : « Si du moins vous ne m'en empêchez pas. » Cette réserve est destinée à montrer aux chrétiens de Rome quel tort ils lui feraient, s'ils l'empêchaient de mourir martyr, comme le prouve clairement le contexte. Or, dans les autres Lettres Ignace fait souvent allusion à ses chaînes et à sa mort prochaine; *Éphés.*, XI; XXI; *Magn.*, I; XIV; *Trall.*, IV (ἀγαπῶ μὲν γὰρ τὸ παθεῖν); XII; *Philad.*, V; *Smyrniens*, IV; XI; *Polyc.*, VII.

1. *Ép. aux Romains*, IX; X. — *Éphés.*, XXI; *Magn.*, XIV; *Trall.*, XIII. Voir aussi *Philad.*, X; *Smyrn.*, XI; *Polyc.*, VII.

impossible de les attribuer à des auteurs différents. Des arguments qui portent sur l'ensemble des *Épîtres ignatiennes* (dans la courte recension grecque, bien entendu) il n'y en a qu'un de vraiment sérieux: c'est l'objection tirée du caractère tendancieux de ces écrits. Nous ne reviendrons plus sur le style et la terminologie de l'auteur. Certaines expressions, où l'on a cru trouver une preuve d'une origine plus tardive que ne le comporterait la rédaction des Lettres par Ignace, comme les mots χριστιανός, χριστιανισμός [1], ἡ καθολικὴ ἐκκλησία [2], s'expliquent de la façon la plus naturelle. Le style, en qui l'on reconnaît un certain air de parenté avec celui de l'apôtre Paul [3], a les qualités et surtout les défauts de la

1. L'usage courant du mot χριστιανός, dès le début du second siècle, est établi par des témoignages irrécusables : Tacite, *Annales*, XV. 44; Suétone, *Néron*, XVI; Pline, *Epist.*, 96; 97; *Actes*, XI. 26; XXVI. 28; *I Pierre*, IV. 6. — Voir mes *Études*, etc. (*Rev. de l'Hist. des Rel.*, XXII, p. 125 et suiv.).

2. Cfr. *ibidem*, p. 127 et suiv. — *Ép. aux Smyrniens*, VIII : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥςπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία = « partout où paraît l'évêque, la foule des fidèles » doit y être avec lui, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a » l'église universelle. » Les mots ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ont été employés dans leur sens vulgaire avant de devenir un nom propre. L'un des caractères les plus frappants des Épîtres que nous étudions, c'est justement que l'on n'y trouve pas la moindre trace de la notion classique d'« Église catholique ». L'*Épître de Clément Romain* est bien plus catholique que celles d'Ignace. — Il n'est pas non plus invraisemblable que les mots incriminés aient été rajoutés plus tard dans le texte, comme M. Conybeare a prouvé qu'ils ont été rajoutés dans la *Lettre des Smyrniens* relative au martyre de Polycarpe dont le texte a été conservé par Eusèbe, *H. E.*, IV. 15. Voir *Academy* du 1er juillet 1893.

3. On a reproché à Ignace sa tendance assez marquée à imiter saint Paul, non seulement en écrivant comme lui ses lettres aux Églises d'Asie, mais encore en recherchant le martyre à Rome, après une longue transportation d'Orient en Occident. L'observation est juste. Le fait lui-même s'explique bien mieux chez un disciple de Paul, dominé par le sentiment et par l'imagination, que chez un faussaire cherchant à couvrir ses idées épiscopalistes par l'autorité d'un évêque d'Antioche. De

rédaction hâtive: la vie, le mouvement, la passion, l'imprévu des images et des comparaisons, mais aussi le désordre, l'incorrection, l'encombrement des métaphores, les anacoluthes, la répétition des mêmes expressions, l'absence de toute espèce de mesure. Au lieu de la dialectique de la pensée qui se déroule à travers l'enchevêtrement de la composition chez saint Paul, on trouve chez Ignace la dialectique, tout extérieure, des images et des métaphores s'engendrant les unes les autres. Que l'on compare ses Lettres avec les *Épîtres pastorales* et l'on verra la différence entre l'œuvre d'un paulinien exalté, écrivant sous l'inspiration du moment, et l'œuvre d'un disciple qui entend placer sous le patronage d'un grand nom ses propres principes ecclésiastiques[1].

Les vives attaques de l'auteur des Épîtres ignatiennes contre le docétisme ne sauraient en aucune façon passer pour une preuve d'inauthenticité. Tout au contraire. Nous avons suffisamment montré à quel point les communautés pauliniennes étaient exposées à tomber dans le docétisme et combien cette conception christologique était dangereuse pour la sotériologie paulinienne[2]. Nulle part les deux pôles de la pensée du grand apôtre ne se dressent aussi nettement l'un en face de l'autre que dans les Lettres d'Ignace. Le caractère divin du Christ y est accentué, comme il ne l'est dans aucun écrit de ce temps, et le réalisme de la mort du Christ y est prêché avec la plus extrême énergie ; l'expression « Jésus-Christ, notre dieu[3] », côtoie les affirmations les plus

tout temps les disciples ont eu une tendance à imiter leur maître. De tous les Pères apostoliques Ignace est de beaucoup le plus paulinien, le seul peut-être qui le soit entièrement.

1. Cfr. *ibidem*, p. 125.

2. Il faut compléter les pages suivantes par ce que nous avons dit sur le docétisme dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, p. 138, 140 et suiv., et sur l'histoire de la théologie paulinienne, ci-dessus, p. 200 à 204 et p. 451, sur le docétisme dans l'*Ép. de Polycarpe aux Éphésiens*.

3. Ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός : *Ép. aux Éphés.*, suscription ;

énergiques concernant la vie humaine réelle et la mort réelle du Christ. Ignace n'a même pas l'air de se douter des contradictions prodigieuses de sa théologie. Il est nettement subordinatien et, en même temps, il emploie des termes comme αἷμα θεοῦ qui pourraient le faire passer pour théopaschite. Ici encore les métaphores déterminent sa pensée plus que la raison. En tout cela il est bien de son temps et de son pays : il obéit à l'irrésistible mouvement d'idéalisation de Jésus qui emportait tous les chrétiens imbus de philosophie judéo-hellénique vers l'assimilation de plus en plus complète du Christ avec le Verbe de Dieu et de son apparition sur la terre avec la manifestation sensible du Logos (Λόγος προφορικός); mais il est encore assez pénétré de la théologie de Paul et trop proche voisin des chrétiens moins spéculatifs de la Syro-Palestine, pour faire bon marché des réalités terrestres de la vie de Jésus; — et il est aussi incapable que le furent plus tard ses compatriotes syriens de comprendre l'incompatibilité, en une seule et même personne, des deux natures affirmées ainsi dans leur antithèse. Ignace est bien l'ancêtre spirituel des Nestoriens comme les docètes des communautés helléniques d'Asie-Mineure, nourris de spéculations judéo-alexandrines, sont les ancêtres des monophysites égyptiens. Ces différences de race et d'aptitudes intellectuelles se dessinent déjà dans les premières églises et se perpétuent à travers toute l'histoire chrétienne.

Assurément Ignace ne se doutait pas de la portée théologique future des idées qu'il professait. C'est un piètre théologien, mais d'autant plus intéressant peut-être pour nous, parce qu'il se rapproche ainsi davantage des idées courantes chez une partie de la plèbe chrétienne. Pour la majorité des fidèles, alors comme dans tous les temps, il s'agissait surtout

XVIII; *Polyc.*, VIII; *Rom.*, suscription; III. — Cfr. *Éphès.*, I (ἐν αἵματι θεοῦ); VII (ἐν ἀνθρώπῳ θεός); *Rom.*, VI (τὸ πάθος τοῦ θεοῦ), sans compter d'autres passages suspects d'interpolation.

de glorifier le Christ, et l'on ne paraît pas s'être montré exigeant sur le choix des moyens théologiques ou philosophiques par lesquels cette glorification pouvait s'opérer. Le moyen le plus simple et, selon les dispositions intellectuelles du temps, le plus approprié, était la négation de la vie et de la mort réellement humaines du Christ ; de là le succès des systèmes gnostiques, tous plus ou moins docétisants, quoique la plupart de leurs adeptes chrétiens ne dussent pas comprendre grand'chose aux spéculations abstruses que ces systèmes comportaient. Il y avait d'autres moyens, tels que l'assimilation du Christ au souverain sacrificateur céleste, que nous avons rencontrée chez les théologiens romains, ou la doctrine, à la fois plus philosophique et plus religieuse, de l'incarnation du Verbe, telle que l'a formulée le quatrième évangéliste, — doctrine qui implique bien un dualisme gnosticisant entre le monde des ténèbres et le monde de la lumière, impropres à se pénétrer réciproquement, mais qui affirme en même temps l'immanence du divin dans la partie de l'humanité susceptible de vie supérieure, et qui rend possible la solution du problème chrétien en supprimant l'antithèse de la nature divine et de la nature humaine, pour y substituer celle des enfants de Dieu et des enfants du diable ou du monde. Mais combien les hautes spéculations du quatrième évangile devaient dépasser le niveau moyen de l'intelligence des fidèles ! Et combien les représentations plus vulgaires et plus imagées d'Ignace et de ses congénères devaient-elles répondre mieux à l'état d'esprit de la masse des frères ! Si pour les chrétiens d'origine juive, pour autant que le syncrétisme ne les avait pas modifiés, l'idée de la déification d'un être ayant vécu d'une vie humaine était inadmissible, il faut bien nous mettre dans l'esprit que c'était la chose du monde la plus naturelle pour les fidèles d'origine païenne, habitués aux apothéoses, au culte des héros, et à toutes les traditions littéraires et mythologiques des sociétés antiques. La facilité avec laquelle le culte d'Auguste et des

empereurs se répandit partout, jusqu'à devenir la religion nationale de l'Empire romain, en fournit la preuve la plus éloquente. Ces chrétiens-là, dont le nombre augmentait chaque jour, n'étaient nullement choqués d'entendre parler du « sang d'un dieu » ; ils comprenaient probablement beaucoup mieux de pareilles expressions que les savantes théories sur le *Logos endiathetos* ou le *Logos prophorikos*. Nous ne devons pas nous dissimuler, en effet, que la tendance générale à identifier, d'une façon ou de l'autre, Jésus le Christ avec le Logos de Dieu, procède en réalité du besoin qu'éprouvaient les hommes religieux de donner aux abstractions et à l'idéalisme quintessencié de la philosophie judéo-hellénique un caractère plus concret, plus sensible, surtout à partir du moment où les symboles de l'Ancienne Alliance, auxquels le philonisme avait rattaché ses spéculations, furent de plus en plus relégués à l'arrière-plan. Or, la théologie ignatienne répond entièrement à ce besoin de réalisme dans la représentation du drame sotériologique, qui se fit sentir dans beaucoup d'esprits simples et qui était probablement plus fort chez les chrétiens de Syrie, moins habitués à l'idéalisme philosophique.

On pourrait même aller plus loin. Il y a comme une infiltration d'habitudes d'esprit païennes et syriennes dans cette formule : « Jésus-Christ, *notre* dieu. » Dieu le Père ou plutôt Dieu, tout court, c'est le créateur, le Dieu unique, souverain, suprême, le Dieu de tous les hommes. Mais Jésus-Christ, qui, pour les philosophes, est la pensée de Dieu manifestée[1], est tout spécialement le dieu des chrétiens, pour les gens qui s'en tiennent au côté pratique des questions. Et, autant ce côté pratique est clair pour Ignace, autant ses conceptions dogmatiques proprement dites sont embrouillées et sans cohésion. De plus en plus les païens du

1. Ἡ γνώμη τοῦ πατρός, *Éphès.*, III ; *Smyrn.*, VI ; *Polyc.*, VIII ; cfr. *Magnés.*, VIII : ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος.

second siècle en arrivaient à concevoir un dieu suprême, au-dessous duquel chaque groupe du monde avait son dieu particulier, et nulle part cette conception, qui devint générale dans la société antique à la fin du second et surtout au IIIe siècle, n'était plus indigène qu'en Syrie où depuis longtemps on était habitué à considérer les divers Baals qui régnaient dans les principaux sanctuaires, comme autant de formes différentes du dieu suprême, sans que l'on semble s'être beaucoup tourmenté de mettre d'accord leurs prétentions rivales à la souveraineté.

Ignace est essentiellement un Syrien. S'il est le plus paulinien des Pères apostoliques, il en est aussi le plus indigène, — si j'ose m'exprimer ainsi; — il est de tous ceux que nous connaissons celui qui a le moins subi l'influence du judaïsme[1], soit des traditions authentiquement juives, soit de la philosophie judéo-hellénique. Il était probablement incapable de la comprendre. De là son horreur pour les spéculations philosophiques en général et pour le docétisme en particulier. Pour lui, il n'y a qu'une chose importante, c'est de marcher d'accord avec les conducteurs de la communauté. Il ne voit rien au delà, et en ce sens il est bien réellement un ancêtre de l'esprit catholique. Mais, bien loin d'être en opposition avec la situation religieuse des communautés chrétiennes au début du second siècle, la nature des doctrines qu'il combat et son attitude à leur égard s'harmonisent parfaitement avec elle.

Supposons, au contraire, que les adversaires de l'authenticité aient raison de retarder ses *Épîtres* jusque dans la seconde moitié du second siècle. Sera-t-il admissible alors qu'un auteur, animé des dispositions que nous savons, plaide

1. Tandis que les écrits des autres Pères apostoliques sont presque toujours bourrés de citations de l'Ancien Testament, les Épîtres d'Ignace n'en contiennent pas. Il est aussi opposé aux pratiques judaïsantes qu'au docétisme. (Voir mes *Études*, etc., *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXII, p. 137 à 139.)

avec une pareille chaleur la cause de la discipline ecclésiastique, de l'autorité épiscopale, sans faire la moindre allusion au montanisme, qui bouleverse à cette époque les églises d'Asie, et qui est essentiellement dirigé contre l'autorité épiscopale? Peut-on concevoir que cet écrivain, passionnément opposé aux spéculations gnostiques, dédaigneux de toute philosophie pour se concentrer sur les seuls intérêts ecclésiastiques de la chrétienté, dirige toutes ses attaques contre le docétisme en général, c'est-à-dire contre une manifestation déjà ancienne du gnosticisme, et ne fasse mention d'aucun des grands systèmes gnostiques qui troublent profondément les églises soit en Orient, en Syrie même, soit en Occident, et qu'il n'ait même pas l'air de soupçonner ni Marcion, ni Basilide, ni Carpocrate, ni Valentin[1]? Ici encore

1. On a relevé une allusion au système de Valentin dans le ch. VIII de l'*Épître aux Magnésiens:* ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. Mais MM. Zahn et Lightfoot ont montré, indépendamment l'un de l'autre, que les mots ἀΐδιος οὐκ ont été interpolés assez tardivement pour mettre le texte d'accord avec l'orthodoxie. Dans le système de Valentin, en effet, avec ses couples d'éons ou syzygies, le couple Logos et Zoê était considéré par les uns comme une émanation du couple Bythos et Sigê, tandis que d'autres intercalaient Noûs et Alêtheia. — Bien loin d'être une réfutation du système valentinien, le passage incriminé doit plutôt être considéré comme un témoignage des idées qui en préparèrent la naissance. Dans les combinaisons du gnostique la conception abstraite devient un être personnifié. Ignace entend simplement que le Logos de Dieu, c'est-à-dire la manifestation du Verbe en la personne de Jésus-Christ, a succédé au silence de Dieu. Cette idée se retrouve ailleurs dans ses écrits, notamment dans le curieux passage (*Éphés.*, XIX) où il est dit que Dieu avait si bien caché le plan divin sur la virginité de Marie, l'enfantement et la mort du Seigneur, que le diable lui-même ne s'en doutait pas : τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη. C'est une adaptation de la doctrine du *Logos endiathetos* et du *Logos prophorikos* à l'usage des gens simples par un homme incapable d'en saisir la portée philosophique générale. Voir dans l'*Épître aux Romains*, ch. II, l'opposition de λόγος à φωνή.

nous nous heurtons à de telles invraisemblances qu'elles équivalent à une impossibilité.

Les griefs invoqués par la critique moderne contre la déportation d'Ignace à Rome, les détails de son odyssée et les circonstances de son voyage ne soutiennent pas l'examen[1]. Le transfert d'un condamné à Rome pour l'alimentation des jeux du cirque était une chose usuelle[2]. L'administration militaire se chargeait de ces transports pénitentiaires. La route suivie par Ignace est la route normale de ce genre d'expéditions. L'escorte qui le conduit et qui n'est évidemment pas destinée à lui seul, s'arrête en chemin suivant les besoins du service et, tout en agissant à son égard avec la rudesse habituelle aux soldats, lui laisse la liberté de voir ses coreligionnaires dans les villes où l'on fait halte. Les exemples abondent dans l'ancienne littérature chrétienne, de visites faites par les chrétiens à leurs frères prisonniers, même dans les plus sombres périodes des persécutions. La station la plus prolongée a lieu à Smyrne; les églises qui envoient ici des délégués à Ignace sont justement celles qui sont le moins éloignées de cette ville et qui se trouvent sur la grande route de Colosses par Laodicée à Éphèse; or, Ignace a passé à Colosses, en se rendant à Smyrne par Philadelphie, de telle sorte que la nouvelle de son prochain martyre a pu facilement se propager jusqu'à Éphèse. Quoiqu'il ne soit fait ailleurs aucune mention d'un séjour à Philadelphie, l'*Épître aux Philadelphiens* trahit

1. Voir mes *Études* etc., dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. XXII, p. 129 et suiv., et surtout la belle discussion de M. Lightfoot, *O. c.*, t. I, p. 354 à 373.

2. Cfr. Mommsen, *Rœmische Geschichte*, V. p. 522: « Wenn hervor- » gehoben wird dass diese Blutgerichte besonders häufig in Rom voll- » zogen wurden, so ist damit die Vollstrechung zum Fecht- oder zum » Thierkampf gemeint, welche am Gerichtsorte oft nich statt finden » konnte und bekanntlich vorzugsweise eben in Rom erfolgte (Modes- » tinus, *Dig.*, XLVIII, 19. 31). »

une connaissance personnelle de cette communauté chez l'auteur. Comment s'expliquer cette particularité? De la façon la plus simple : la route suivie par Ignace passait par cette ville. Le faussaire qui aurait observé de pareilles finesses aurait été un merveilleux diplomate et n'aurait certainement pas commis toutes les maladresses que l'on est forcé de lui imputer, comme nous l'avons montré, si l'on repousse l'authenticité des Épitres[1].

Enfin, toute autre considération à part, pourquoi un défenseur de la cause épiscopale, au milieu ou dans la dernière moitié du second siècle, aurait-il été se mettre à couvert derrière un évêque syrien, médiocrement connu et d'autorité en tout cas secondaire, pour inculquer aux chrétiens de l'Asie hellénique la discipline ecclésiastique et vaincre leurs résistances à l'extension du pouvoir épiscopal monarchique? Quand on admet l'authenticité de la seule *Épître aux*

1. On a voulu voir une preuve d'inauthenticité dans la manière dont sont désignées les villes où habitent les destinataires : ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας (de même pour Philadelphie, Tralles, Smyrne). Je ne comprends pas la portée de l'argument. Cette détermination, superflue lorsqu'il s'agit de villes aussi connues qu'Éphèse ou Philadelphie, est aussi anormale sous la plume d'un faussaire écrivant dans la deuxième moitié du second siècle que sous la plume d'Ignace. Pour l'un comme pour l'autre ces villes étaient également illustres. — Il s'agit donc ici d'une habitude épistolaire qui peut avoir été le fait d'Ignace aussi bien que d'un Pseudo-Ignace. Il y a bien des personnes, de nos jours, qui, habituées à mettre sur les enveloppes de leurs lettres le nom du pays ou du département à côté de celui de la ville où habite le destinataire, libellent des adresses comme celles-ci : *Paris (Seine)*; *Londres, Angleterre*, quoique la notoriété de ces grandes cités rende une pareille détermination parfaitement inutile. — Cette habitude s'expliquerait mieux chez un Syrien, pour lequel ces villes de l'Asie hellénique sont éloignées. Elle n'est pas inconnue à d'autres auteurs. Irénée (*Adv. Haer.*, III. 1. 1) parle aussi de : ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας. — Enfin il ne faut pas oublier que de toutes les parties d'une lettre transmise par les manuscrits, la suscription, — surtout lorsqu'elle est aussi longue que dans les *Épitres d'Ignace*, — est celle où la fidélité littérale du texte est le plus sujette à caution.

Romains il est encore explicable, jusqu'à un certain point, que l'avocat de l'épiscopalisme ait jugé opportun de placer sa thèse sous le patronage d'un martyr illustre, quoiqu'une pareille supposition ne soit en elle-même rien moins que vraisemblable : il ne manquait pas de personnages autrement mieux qualifiés et il est permis de trouver étrange, qu'un fougueux partisan de l'épiscopat monarchique rattache son plaidoyer à un écrit comme l'*Épître aux Romains,* où il n'est parlé que d'épiscopes au pluriel et où l'évêque de Rome est passé sous silence[1]. Mais la disjonction même de cette Épître, qui est la condition indispensable d'un pareille hypothèse, n'est pas possible : nous l'avons montré plus haut. Elle est du même auteur que les autres ; si ces dernières sont pseudépigraphes, elle l'est aussi. Il n'y avait donc aucune raison qui désignât spécialement un évêque d'Antioche à devenir le grand patron de l'institution épiscopale; aucun écrit de lui ne le désignait à cet office, tandis que d'autres noms se présentaient en quelque sorte d'eux-mêmes. Si Pierre ou Paul étaient déjà trop anciens et presque canoniques, il y avait Timothée, Tite, Clément de Rome ou quelqu'un des conducteurs connus des communautés les plus importantes. Les fabricants de pièces pseudépigraphes ne procèdent pas autrement dans tous les temps : quand ils veulent répandre de nouveaux principes de droit ecclésiastique, ils ne les mettent pas sous l'autorité d'un archevêque d'Espagne ou d'Allemagne; ils attribuent tout droit leurs fausses décrétales aux papes. Quand les auteurs successifs de règles et de constitutions apostoliques ont besoin d'un patron, pour garantir l'authenticité des préceptes ou des institutions qu'ils prétendent faire remonter à la première antiquité chrétienne,

1. Aussi le plus brillant défenseur de l'authenticité de la seule *Épître aux Romains*, M. Renan, est-il amené à supposer que celle-ci n'était pas connue de l'auteur qui composa plus tard les Lettres aux Églises d'Asie (*Les Évangiles*, p. XXXVIII).

ils ne choisissent pas Claudius Ephebus ou Valerius Bito[1], mais Clément de Rome en personne. Le rédacteur des *Pastorales* écrit sous le nom de saint Paul, les auteurs d'apocalypses attribuent la paternité de leurs œuvres à Hénoch, à Moïse, à Noé ou aux patriarches. Pourquoi l'auteur des *Épîtres ignatiennes* aurait-il agi autrement? Du moment qu'il faisait de la pseudépigraphie, il fallait au moins que cela lui servît à quelque chose. Il n'avait que la difficulté du choix; ce n'est pas la critique de ses contemporains qui eût pu lui inspirer des craintes.

*
* *

La véritable raison, et la seule vraiment forte, qui, depuis les origines de la critique historique moderne jusqu'à nos jours, ait fait disqualifier les *Épîtres d'Ignace*, dans leur recension première, c'est l'épiscopalisme ardent qui les a inspirées d'un bout à l'autre. L'histoire de la critique le prouve et l'examen des autres arguments auquel nous venons de procéder le confirme. « Le grand signe des écrits » apocryphes, dit M. Renan, c'est d'affecter une tendance; » le but que s'est proposé le faussaire en les composant s'y » trahit toujours avec clarté[2]. » Or, personne ne peut contester que les *Épîtres ignatiennes* n'aient été écrites avec l'intention de fortifier l'autorité épiscopale dans les communautés chrétiennes primitives. Donc il faut les considérer comme des apocryphes.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire observer que, si les écrits apocryphes sont généralement des œuvres de ten-

1. Deux des délégués de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe (*Ép. de Clément*, LXV).
2. *Les Évangiles*, p. XIX.

dance, il ne s'ensuit pas que toutes les œuvres de tendance soient des écrits apocryphes[1]. Un pareil principe mènerait loin. De tous les produits de la littérature chrétienne au IIIe siècle, il n'y en a pas où la thèse de l'Église catholique soit plaidée avec plus d'insistance que le célèbre traité de saint Cyprien *De Unitate ecclesiae*. Cependant personne ne songe à le soupçonner d'inauthenticité. Le propre des écrits apocryphes ou pseudépigraphes, c'est d'attribuer à un personnage vénéré du passé, dont le nom fasse autorité, des idées, des principes, des manières d'être ou de faire qui sont chers à l'auteur véritable et auxquels il veut assurer le bénéfice de l'auguste provenance qu'il leur attribue. Aux époques dénuées d'esprit critique de pareilles attributions sont faciles. Les lecteurs n'y regardent pas de si près. Durant les siècles qui précèdent et qui suivent immédiatement le commencement de notre ère, les mœurs littéraires non seulement tolèrent, mais encouragent expressément ce que nous considérons aujourd'hui comme un faux. Les auteurs de ce temps écrivent aussi bien sous le nom d'un patriarche ou d'un apôtre que sous le nom d'un personnage plus rapproché d'eux, mais à la seule condition que ce nom jouisse d'une grande notoriété dans le public auquel ils s'adressent. Ce qui les trahit ordinairement, c'est justement l'incompatibilité de leurs idées, de leur style ou de leurs préoccupations, avec les idées, le style ou les préoccupations du personnage auquel ils se substituent, c'est qu'ils lui attribuent des connaissances qu'il ne pouvait pas avoir, le font parler d'événements ou d'institutions qui lui sont postérieurs et qu'il ne pouvait par conséquent pas connaître, bref, qu'ils ne parviennent pas à identifier si bien leur personne et leur temps avec l'individualité et l'époque du patron choisi, que l'on ne puisse pas reconnaître la supercherie.

1. Voir mes *Études*, dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. XXII, p. 123 et suiv.

Dans le cas dont nous nous occupons ici, comme toutes les autres preuves alléguées contre les *Épîtres ignatiennes* sont dépourvues de valeur, il s'agit de rechercher si les principes de l'auteur relatifs à l'institution épiscopale et si l'idée qu'il se fait du fonctionnement de l'épiscopat, sont incompatibles avec l'état des églises de l'Asie hellénique à l'époque où vécut Ignace, ou s'il est possible que, entre l'an 110 et l'an 120 de notre ère, un partisan passionné du gouvernement épiscopal ait pu s'exprimer ainsi sur la mission de l'épiscopat.

Cette question ne pourra être résolue qu'après l'examen des déclarations épiscopalistes incriminées. Mais, avant toute analyse des passages suspects, il importe de constater deux faits : 1° A l'époque où Ignace d'Antioche a subi le martyre, non seulement il y avait depuis longtemps des épiscopes dans les associations religieuses chrétiennes, mais de plus le régime de l'épiscopat uninominal s'est déjà substitué à celui de l'épiscopat plural dans certaines communautés de l'Asie hellénique, tandis que dans les églises de la Grèce proprement dite, de Rome et probablement aussi de la Syro-Palestine, les fonctions épiscopales sont encore exercées par plusieurs dignitaires simultanément. Cela ressort de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, spécialement du témoignage des *Épîtres pastorales*. — 2° Il a pu exister, dès l'origine de l'épiscopat, des partisans exaltés de la concentration du pouvoir directeur dans les associations chrétiennes entre les mains de l'évêque. Il n'est pas nécessaire d'être faussaire pour être passionné et intransigeant.

Ce qui importe encore plus peut-être, c'est de ne jamais perdre de vue le caractère de l'auteur pour apprécier son témoignage d'une façon équitable. Justement parce qu'Ignace est passionné, intransigeant, il voit les choses à travers son imagination ardente plutôt que d'une façon conforme à la réalité. Prendre à la lettre les renseignements que ses *Épîtres* fournissent sur l'état ecclésiastique de son temps,

c'est à peu près aussi raisonnable que de se représenter l'état de notre société moderne d'après les violentes diatribes d'un clérical militant contre la République des francs-maçons ou d'un socialiste révolutionnaire contre les bourgeois. Nous l'avons déjà dit, à propos du contraste entre l'*Épître aux Romains* et les autres Lettres : Ignace a l'esprit simpliste des fanatiques qui ne voient jamais qu'un côté d'une question à la fois. La même passion exclusive qu'il met à aimer la souffrance et à rechercher le martyre, il la met aussi à prôner ce qui lui apparaît comme la panacée de tous les maux dont souffrent les églises : la soumission à l'épiscopat. Mais l'analyse réfléchie de son témoignage même prouve que la réalité était bien loin de répondre à son rêve et, que s'il est obligé d'insister avec une si grande énergie sur l'obéissance envers le gouvernement ecclésiastique, c'est que les églises auxquelles il s'adresse sont encore bien loin de la mettre en pratique.

2.

La Mission de l'épiscopat et le gouvernement des communautés chrétiennes d'après les Épîtres d'Ignace.

Le principe générateur de toutes les exhortations adressées par Ignace aux églises d'Asie, c'est le sentiment profond de la nécessité pour les membres d'une même église d'être unis, et de conserver l'unité ecclésiastique extérieure qui doit être la manifestation sensible de cette union spirituelle. C'est là pour lui un besoin dont la satisfaction s'impose et dont la légitimité ne se discute même pas. Il faudrait transcrire la plus grande partie de ses *Épîtres* si l'on

voulait reproduire tous les passages où il l'énonce. « Ayez » soin, écrit-il aux Philadelphiens (ch. IV), d'user d'une » seule et même eucharistie, car il n'y a qu'une seule » chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et une seule coupe » en vue de l'union de son sang (*i. e.* dans son sang), un » seul autel de même qu'un seul évêque avec le conseil » des presbytres et les diacres, mes coesclaves, afin que, » ce que vous ferez, vous le fassiez selon la volonté de Dieu. » Et un peu plus haut (ch. III) : « Si quelqu'un suit un auteur » de schisme, il n'héritera pas le royaume de Dieu. » Aux Smyrniens il dit : « Je vous mets en garde contre les bêtes » fauves qui affectent des formes humaines (*i. e.* les héré- » tiques)[1] ; non seulement il ne faut pas les admettre parmi » vous, mais, si possible, ne pas même les approcher ; » bornez-vous à prier pour eux » (ch. IV).... « Voyez à quel » point ceux qui professent une doctrine différente (τοὺς ἑτερο- » δοξοῦντας) en ce qui concerne la grâce de Jésus-Christ venue » pour nous, sont en opposition avec la révélation de Dieu[2] ; » ils n'ont aucun souci de l'amour fraternel, ni de la veuve, » ni de l'orphelin, ni de celui qui est tourmenté ou qui est » prisonnier, ni de celui qui souffre de la faim ou de la soif ; » ils se tiennent à l'écart de l'eucharistie et de la prière, » parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair » de notre Seigneur Jésus-Christ, laquelle a souffert pour » nos péchés et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée » (ch. VI). Ceux donc qui se mettent en contradiction avec » le don de Dieu, meurent à force de discuter. Il leur eût été

1. Cette aimable manière de traiter ceux qui ne pensent pas comme lui, est familière à Ignace. De même dans l'*Ép. aux Éphésiens* (ch. VII) il dit : « Il faut les éviter comme des bêtes sauvages ; car ce sont des » chiens enragés, qui mordent furtivement et dont il faut vous garder » comme de gens difficiles à guérir. » — Dans l'*Ép. aux Phil.*, ch. II, ils sont traités de loups.

2. La γνώμη τοῦ θεοῦ est la pensée ou la volonté de Dieu manifestée. C'est une expression chère à Ignace.

» bienfaisant d'éprouver de l'amour fraternel, afin de ressus-
» citer, eux aussi. Il convient de se tenir à l'écart de ces
» gens-là et de ne pas parler d'eux, ni entre soi, ni en
» public (ch. VII)... Fuyez les divisions comme le principe
» des maux ; suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ a
» suivi le Père, et le conseil des presbytres, comme (si vous
» suiviez) les apôtres ; respectez les diacres comme un com-
» mandement de Dieu. Que rien de ce qui concerne l'église
» ne se fasse en dehors de l'évêque. La (seule) eucharistie
» qu'il faille tenir pour bonne, c'est celle qui est présidée
» par l'évêque ou par celui qu'il a lui-même délégué. Que la
» foule (des fidèles) soit là où paraît l'évêque, de même que
» partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'église universelle.
» Il n'est pas licite de baptiser ou de tenir l'agape à l'écart
» de l'évêque. Mais ce que celui-ci jugera bon, c'est là ce
» qui est agréable à Dieu, — *afin que tout ce que vous*
» *faites, vous le fassiez en sécurité et comme une chose*
» *sûre* (ch. VIII). »

Aux Magnésiens il adresse les exhortations suivantes :
« Qu'il n'y ait rien parmi vous qui puisse vous diviser, mais
» identifiez-vous avec l'évêque et avec ceux qui vous pré-
» sident pour être un modèle et un enseignement d'incor-
» ruptibilité (ch. VI). De même, en effet, que le Seigneur
» n'a rien fait sans le Père, ni par lui-même, ni par l'inter-
» médiaire de ses apôtres, de même, vous non plus, ne faites
» rien sans l'évêque et les presbytres. Ne vous mettez pas
» en tête de prendre vos propres inspirations pour des
» choses raisonnables[1], mais que d'accord et réunis ensemble
» vous ayez une seule invocation, une seule prière, un seul
» entendement, une seule espérance, dans l'amour, dans la
» joie pure qui est Jésus-Christ. Il n'y a rien de meilleur que
» lui. Assemblez-vous, comme dans un seul temple de Dieu,

1. Traduction libre de : μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτό, etc.

» comme auprès d'un seul autel, autour de l'unique Jésus-
» Christ, qui est venu du Père unique, qui a vécu pour
» l'unique et qui est retourné vers l'unique (ch. VII). Ne
» vous laissez pas induire en erreur par les doctrines diffé-
» rentes (ταῖς ἑτεροδοξίαις) ni par les anciennes fables qui
» n'ont pas d'utilité[1] (ch. VIII). »

La conscience de l'union spirituelle qui doit exister entre les chrétiens et le besoin qui en découle de maintenir l'unité extérieure entre les membres de chaque communauté, ne sont pas des nouveautés introduites par Ignace dans le christianisme primitif. Ces sentiments sont inhérents à tous les premiers disciples du Christ; nous avons eu l'occasion de le faire remarquer plusieurs fois[2]. Ils sont tout particulièrement développés dans les Épîtres de Paul, et l'on ne saurait donc pas trouver étrange qu'ils soient très vifs chez l'écrivain le plus paulinien de la première littérature chrétienne. Or, cette unité chrétienne si chère à Ignace, comme elle l'est à l'auteur de la *Didaché*, au rédacteur des *Pastorales* et à Clément Romain, est singulièrement menacée dans les communautés helléniques d'Asie. Nous avons déjà trop souvent

1. Voir encore : *Ép. aux Magnésiens*, I (ἕνωσις); XIII; XIV; *Éphès.*, V (« Que tout s'accorde dans l'unité; que l'on ne s'y trompe point, qui- » conque n'est pas à l'intérieur du sanctuaire est privé du pain »); XIII; XIV; XX; *Trall.*, XI; *Ad Polyc.*, I (« L'unité vaut mieux que toute autre chose »); III; VI; *Philad.*, VII (« Aimez l'unité »); VIII (« Où il y a division et colère, Dieu n'y habite pas »), etc. — Les fables anciennes dont il est parlé ci-dessus (μυθεύματα παλαιά) ne sont pas, comme on pourrait le supposer, les mythes grecs ou païens, mais les pratiques traditionnelles juives. Cela résulte clairement du contexte.

2. Voir plus haut, p. 113 et suiv. (pour Paul); p. 237 et 260 (pour la *Didaché*); p. 280 et suiv. et 323 (pour les *Pastorales*); p. 438 et suiv. (pour Clément). — On peut y ajouter le *IVe Évangile* où l'affirmation de l'unité des fidèles avec le Christ et par le Christ avec Dieu est énoncée en termes magnifiques, dont il y a comme un écho imparfait dans le langage d'Ignace (voir *Jean*, VI. 41-58, si nettement anti-docète; XIV. 9-11, 20; XV. 1-11; XVII. 20-26, à comparer avec les passages d'Ignace cités ci-dessus dans le texte).

donné les preuves de cette assertion pour qu'il soit nécessaire d'y revenir encore une fois[1]. Le docétisme et les multiples éclosions de l'esprit gnostique[2], d'une part, la persistance des traditions et des pratiques d'origine judaïque[3], d'autre part, y exercent de furieux ravages. Le double danger qui a menacé l'évangile paulinien, dès l'origine et par le fait même de sa nature spéciale, est plus redoutable que jamais dans ces communautés de l'Asie hellénique, où les croyances et les rites de l'Orient se croisaient avec le rationalisme et les habitudes sophistiques des Grecs. Éphèse, Smyrne, Philadelphie, toutes ces villes situées sur les principales voies de transit entre l'Orient et l'Occident, étaient les foyers par excellence, où l'individualisme paulinien s'alimentait mieux que partout ailleurs et éclatait, chaque fois à nouveau, en gerbes de feu infiniment variées, comme un incendie qui se répand à travers un magasin d'essences diverses, toutes plus inflammables les unes que les autres.

On prétend, il est vrai, que de l'aveu même d'Ignace la situation n'est pas si mauvaise dans les églises auxquelles il s'adresse et que l'ardeur de ses objurgations destinées à combattre les hérésies est aussi théorique, aussi artificielle, que le plaidoyer en faveur du pouvoir épiscopal, inspiré par les prétendus ravages de ces funestes doctrines. Ne dit-il pas lui-même *aux Tralliens* (ch. VIII), après les avoir mis en garde contre les propagateurs d'erreurs: « Ce n'est pas parce » que j'ai connaissance de quelque chose de pareil chez vous » [que je vous écris ainsi], mais je vous mets en garde, vous

1. Voir plus haut, p. 200 à 203; 205; 210; 267, 278 et suiv.
2. Les docètes gnostiques sont combattus partout; voir : *Éph.*, VII; XVI; XVIII à XX; *Trall.*, VIII à XI; *Smyrn.*, I à VII.
3. Les judaïsants, probablement gnostiques aussi, sont combattus dans les *Ép. aux Magnésiens* (VIII à X) et aux *Philadelphiens* (VI à IX). Il n'y a pas le moindre doute que les hérésies dominantes à Magnésie et à Philadelphie sont distinctes de celles qui paraissent le plus dangereuses à Éphèse, à Tralles ou à Smyrne.

» qui m'êtes chers, parce que je prévois les pièges du » diable? » Ne s'excuse-t-il pas auprès des Éphésiens de leur adresser des exhortations de ce genre, alors que c'est bien plutôt lui qui devrait recevoir d'eux l'onction de la foi, de la patience, de la longanimité (*Éphés.*, VI)[1] ?

Il y a, semble-t-il, une certaine naïveté dans ces remarques. Quand on veut donner des conseils aux gens, on ne commence pas par leur dire qu'ils ne valent rien, qu'ils sont perdus à tout jamais et qu'il n'y a plus rien à tirer d'eux. Ce serait le meilleur moyen de n'avoir sur eux aucune action. Tous les éducateurs savent cela: lorsqu'on ne dispose d'aucune sanction pour ses remontrances, il faut gagner les coupables par la persuasion. Comme dit le proverbe: « On ne prend pas les mouches avec du vinaigre. » Qu'un voyant, tel que l'auteur des Lettres de l'*Apocalypse* aux églises d'Asie, parlant sous l'inspiration même du Christ, se permette de rudoyer quelque peu ses correspondants, passe encore. Mais l'exemple de Paul, dans sa correspondance avec les chrétiens de Corinthe, prouve suffisamment quels ménagements le fondateur même d'une de ces églises helléniques devait observer envers ses enfants spirituels. S'il y a dans la littérature chrétienne des appels spontanés et jaillissant tout droit d'une conviction passionnée, ce sont bien ceux qu'Ignace adresse à ses coreligionnaires d'Asie-Mineure.

Il ne faut pas, d'ailleurs, s'imaginer que les chrétiens auxquels il s'adresse soient eux-mêmes devenus victimes des erreurs docètes ou judaïsantes. Ignace ne s'adresserait plus à eux, s'il en était ainsi, car ils ne seraient plus pour lui des chrétiens, mais des enfants de Satan, plus redoutables et plus indignes que les païens ou les Juifs eux-mêmes. Toute l'histoire de l'Église ne prouve-t-elle pas que les haines les plus violentes des hommes d'Église ont toujours eu pour

1. Cfr. *Ad Magn.*, XI; *Ad Smyrn.*, IV. — Voir M. Van Loon, dans *Theologisch Tijdschrift* (1893), p. 305-306.

objet les adeptes de la secte d'à côté, bien plutôt que les adhérents de telle autre religion bien nettement différente de la leur? Irénée éprouve beaucoup plus d'aversion pour les gnostiques que pour les adorateurs de Sérapis ou de la Mère des dieux. De même Ignace est beaucoup plus irrité contre les docètes que contre les adorateurs de la Diane d'Éphèse. Les chrétiens à qui sont destinées ses *Lettres* sont ceux qui sont demeurés fidèles à l'évêque avec lequel l'auteur se sent en communion. C'est à ceux-là qu'il envoie les pressants appels à l'unité et les avertissements contre l'hérésie, parce qu'ils sont exposés chaque jour à être débauchés par les propagateurs de mauvaises doctrines qui parcourent les églises ou qui ont déjà établi, à côté de la communauté fidèle, une communauté rivale, schismatique. Il n'y a rien dans tout cela qui soit factice, abstrait, ou qui se déroule en un monde théorique ; c'est pris en pleine réalité, en pleine mêlée des partis qui se disputent les âmes.

A Éphèse, où les chrétiens groupés autour de l'évêque Onésime recueillent de si beaux compliments, l'église est travaillée par des διδάσκαλοι, qui feraient mieux de se taire, qui ne se conforment pas eux-mêmes à leurs propres principes et qui se réclament du Christ sans en avoir aucun droit, oubliant que le Seigneur lui-même est le seul véritable διδάσκαλος[1]. Au ch. IX Ignace déclare connaître les παροδεύσαντάς τινας ἔχοντας κακὴν διδαχήν qui viennent à Éphèse répandre la mauvaise semence. Il semble donc que dans cette ville les fauteurs d'hérésies docètes n'aient pas encore réussi à dresser une communauté rivale à côté de celle présidée par Onésime, ou à gagner la majorité dans cette dernière; mais ils y travaillent, et c'est là aux yeux d'Ignace le grand dan-

1. *Ad Eph.*, VII; XV (cfr. *Didachê*, XI. 10, sur le prophète qui ne fait pas ce qu'il enseigne; voir plus haut, p. 250). Au ch. XVI ils sont appelés οἰκοφθόροι, c'est-à-dire ceux qui entrent dans la maison pour la détruire.

ger. Même situation à Tralles; à peine Ignace a-t-il dit aux chrétiens de cette localité qu'il les sait jusqu'à présent préservés du danger contre lequel il les met en garde, qu'il s'empresse d'ajouter: « Fermez donc les oreilles, quand quel» qu'un vous parle à l'écart de Jésus-Christ[1]. » Il y avait par conséquent à Tralles des gens qui propageaient l'erreur. A Philadelphie, au contraire, ils ont réussi à créer un schisme, après le départ d'Ignace, peut-être à la suite de l'impulsion autoritaire que son passage a imprimée au gouvernement de cette église et que l'état des esprits ne comportait pas[2]. Ces détails, pris sur le vif, prouvent justement à quel point les églises helléniques d'Asie étaient troublées, exposées à de perpétuels déchirements, suivant qu'un prédicateur plus ou moins habile ou éloquent réussissait à gagner les fidèles. La nécessité de l'unité ecclésiastique, en effet, ne s'était pas encore suffisamment imprimée dans les consciences et le vieil esprit de liberté, d'individualisme, d'inspiration prophétique

1. *Ad Trall.*, IX (cfr. κωφώθητε avec *Éph.*, IX : βύσαντες τὰ ὦτα). — Cfr. *Ad Smyrn.*, IV, où il est recommandé aux fidèles de Smyrne de ne pas même se rencontrer avec les hérétiques. Il y en avait donc dans leur entourage.

2. *Ad Philad.*, VII; Ignace avait prévu le schisme. On a voulu voir une preuve d'inauthenticité dans le fait que ce schisme ait éclaté entre le moment du séjour d'Ignace et le moment où il a écrit sa Lettre. Nous ne comprenons pas la portée de cet argument. Voir mes *Études*, etc., *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXII, p. 273. — Il ne faut pas assimiler les dissensions et les divisions de ces petites communautés, indépendantes encore les unes des autres et en pleine ébullition, aux grandes hérésies du IVe ou du Ve siècle, qui portaient sur l'universalité des églises et qui étaient le résultat de solennelles controverses. Les divisions d'une association telle que celle des chrétiens de Philadelphie pouvaient être bien passagères. Elles naissaient vite, disparaissaient non moins vite, quitte à reparaître sous une forme quelque peu modifiée peu de temps après, suivant que telle ou telle personnalité réussissait à prendre de l'influence. Il en était d'elles comme des brouilles des enfants; au bout de quelques heures ils n'y pensent plus, mais ils recommencent le lendemain. — Voir aussi les divisions incessantes des groupements socialistes modernes.

ou gnostique, y soufflait de toute sa force. De même qu'à Corinthe, dès les premiers jours de l'église, les uns tenaient pour Paul, les autres pour Apollos, d'autres, au contraire, se réclamaient directement du Christ : de même dans les églises helléniques d'Asie-Mineure, quelque soixante ans plus tard, les uns tenaient pour tel docteur, les autres pour tel autre. Il en a toujours été ainsi dans ces régions. Plus tard, les badauds d'Éphèse ou de Constantinople se passionneront pour Arius ou Athanase et discuteront la Trinité en se faisant raser, comme les bateliers des côtes asiatiques et des côtes égyptiennes s'anathématiseront à propos de la coexistence des deux natures en Christ.

Les communautés réelles, vivantes, historiques, ce sont celles que nous fait connaître Ignace et non les églises idylliques de la tradition courante où tous vivent dans la paix et la béatitude, ni les églises abstraites des théologiens où la thèse judaïque et l'antithèse paulinienne se déroulent suivant toutes les exigences d'une bonne dialectique pour aboutir à la synthèse catholique, sans que rien vienne troubler et compliquer la régularité de cette évolution logique. Si l'auteur des *Lettres* aux églises d'Asie s'élève si vivement contre le désordre causé par les hérésies docètes ou judaïsantes, c'est que le désordre est grand. Et il n'est pas le seul à en souffrir. La violence de son langage dépasse, assurément, celle des auteurs que nous avons étudiés jusqu'à présent. Pour apprécier la valeur de son témoignage historique il faut toujours tenir compte de l'exaltation du personnage et de l'exagération perpétuelle de son style. Mais, cette réserve faite, ne trouvons-nous pas déjà dans les *Épîtres pastorales* les éléments d'une situation toute semblable à celle que visent les *Épîtres d'Ignace ?* Dans les premières comme dans les secondes l'erreur de doctrine est déjà assimilée à la corruption morale, la ἑτεροδοξία ou ἑτεροδιδασκαλία est déjà présentée comme la source de tous les maux, l'interdiction d'avoir aucun rapport avec l'hérétique est déjà proclamée, l'ins-

piration individuelle déjà condamnée au profit de la saine tradition[1]. L'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens* ne traite-t-elle pas les fauteurs de désordres à Corinthe d'une façon assez analogue à celle dont use Ignace à l'égard des propagateurs de fauses doctrines dans l'Asie grecque[2]? Tous les témoignages historiques dont nous disposons s'accordent à prouver que la lutte entre les partisans de l'autorité ecclésiastique naissante, gardienne de la saine tradition, de la vraie discipline et des institutions liturgiques primitives, d'une part, les adeptes de l'individualisme prophétique, gnostique ou cultuel, les défenseurs attardés des pratiques judaïsantes ou les propagateurs de principes antinomiens, d'autre part, bat son plein au commencement du second siècle de notre ère, surtout dans les églises de l'Asie hellénique.

Pour Ignace il n'y a qu'un seul moyen d'échapper à tous les dangers que cette situation comporte, un seul remède pour guérir tous les maux qu'elle a déjà engendrés. C'est de se grouper autour des dignitaires ecclésiastiques, notamment autour de l'évêque dans chaque communauté. L'évêque, en effet, est le représentant de cette unité ecclésiastique, à laquelle Ignace attache une si grande importance; il en est non seulement le garant, il la personnifie, il est l'unité vivante. Les passages transcrits plus haut en ont déjà fourni la preuve, mais il en est beaucoup d'autres plus explicites encore.

Comment le simple fidèle se reconnaîtra-t-il au milieu de toutes les doctrines, de toutes les révélations, de toutes les pratiques différentes, recommandées par toute sorte de personnages qui se réclament de leurs inspirations divines, de leur science, des traditions particulièrement recomman-

1. Voir plus haut, p. 263, surtout les passages cités n. 1, et p. 267, à comparer avec les fragments d'Ignace cités p. 482 et suiv.

2. Voir plus haut, p. 402 et suiv.

dables dont ils sont détenteurs? Comment saura-t-il ce qu'il doit croire, ce qu'il doit faire, qui il doit suivre, pour être sauvé? Car il ne s'agit de rien moins que de son salut dans ce monde et pour l'éternité. Tous, sans doute, sont convaincus que l'union doit régner entre les chrétiens, qu'il n'y a qu'un seul Christ, un seul Évangile, qu'il ne doit y avoir qu'une seule église. Mais où est cette église? Où est cet Évangile? Où est ce Christ? C'est exactement le même problème que nous avons vu se dresser, dans des conditions différentes, il est vrai, avec une acuité moins troublante, mais néanmoins avec une réelle gravité, dans la *Didaché*, dans les *Pastorales*, dans l'*Épître de Clément*.

L'auteur de la *Didaché* a répondu : Jugez les prophètes d'après leurs œuvres; s'ils se conduisent conformément aux principes moraux énoncés par le Seigneur et résumés dans le recueil, déclaré authentique, des préceptes qui conduisent à la vie, ils sont dignes d'être écoutés. La norme, ici, c'est l'enseignement religieux, moral, de Jésus lui-même, l'Évangile galiléen[1].

L'auteur des *Pastorales* a répondu: Attachez-vous à la saine doctrine, à la doctrine régulièrement transmise par l'apôtre Paul à ses disciples les plus intimes et par ceux-ci aux presbytres et à l'*episkopos*. La norme, ici, c'est la spéculation du grand apôtre, par l'intermédiaire duquel le Christ s'est révélé au monde en dehors des étroites limites de la Palestine, la tradition doctrinale paulinienne, certifiée par l'intégrité de la transmission[2].

L'auteur de l'*Épître de l'Église de Rome à celle de Corinthe,* développant le principe déjà énoncé dans l'*Épître aux Hébreux,* a répondu : Soyez soumis à vos conducteurs; ne vous préoccupez pas des discussions, des rivalités personnelles, des inspirations individuelles ; accomplissez fidè-

1. Voir plus haut, p. 250.
2. Voir plus haut, p. 278.

lement les actes de culte prescrits par la tradition de vos églises, sous la conduite de vos presbytres et de vos épiscopes, parce que ces institutions dont ils ont la garde et la direction viennent des apôtres et de Jésus-Christ, par leur intermédiaire. La norme ici, c'est la tradition rituelle, remontant jusqu'au Lévitisme de la Loi juive et fidèlement transmise par les anciens[1].

Ignace, qui n'est ni grand théologien, ni traditionnaliste alexandrin, répond avec la logique simpliste de son esprit intransigeant, allant droit jusqu'au bout du peu d'idées qu'il a : « Attachez-vous à l'évêque ; c'est lui l'unité. » Voilà qui n'est pas difficile à comprendre ; voilà qui est clair ; et voilà, à tout prendre, lorsqu'on a perdu le sens de l'unité mystique telle que la comprennent les saint Paul et les saint Jean, ce qui est seul logique. Comment savoir, en effet, dans une ville grecque d'Asie, au début du second siècle, quel recueil de préceptes moraux est authentiquement celui du Christ qui a vécu près de cent ans auparavant dans un coin perdu de la Palestine ? Comment juger des garanties plus ou moins grandes de fidélité des diverses traditions doctrinales ou rituelles qui se prétendent toutes les meilleures et les plus sûres ? Ce qu'il y a de plus simple, c'est de s'en remettre sur ce point à ceux qui président l'association, aux presbytres qui sont les fidèles de vieille roche, aux épiscopes où à l'episkopos mieux placés que personne pour connaître la vérité, puisqu'ils sont l'élite de la communauté et qu'ils la personnifient. Le premier devoir du soldat dans la bataille, c'est de suivre ses chefs sans discuter. Si la saine doctrine est garantie par l'intégrité de sa transmission, ce sont les agents mêmes de cette transmission qui seront les plus sûres autorités. L'orthodoxie ecclésiastique des *Pastorales* mène tout droit à l'épiscopalisme d'Ignace.

Tels sont, en effet, les principes très simples et très pra-

1. Voir plus haut, p. 405, 430 et suiv., 436 et suiv.

tiques exprimés par Ignace dans le langage religieux du temps et dans les formes particulières à son esprit enthousiaste. L'obéissance à l'évêque équivaut à l'obéissance envers Dieu, de même que pour l'auteur des *Pastorales* la fidélité à la saine doctrine équivaut à la fidélité envers Dieu ; c'est l'évêque, en effet, qui à coup sûr enseigne la vraie doctrine, applique la saine discipline, dirige les actes du véritable culte chrétien, en un mot, c'est auprès de lui que se trouve tout ce qui est authentiquement divin dans le christianisme. « Efforçons-nous de ne pas résister à l'évêque, afin d'être » soumis à Dieu, » est-il dit aux Éphésiens (ch. v), car celui qui s'éloigne de la seule véritable assemblée à laquelle il préside, s'exclut lui-même de la communion chrétienne. Marcher d'accord avec l'évêque, est-il dit aux fidèles de Magnésie : « ce n'est pas seulement marcher avec lui, mais » encore avec le Père de Jésus-Christ, l'épiscope universel. » Pour honorer celui qui vous a voulus (*i. e.* qui a fait de » vous l'objet de son choix ou de sa bonne volonté) il con- » vient d'être soumis très loyalement; sans quoi l'on ne » trompe pas seulement l'évêque visible, mais l'évêque » invisible lui-même (ch. III). » Aux Smyrniens Ignace écrit : « Il est beau de reconnaître Dieu et l'évêque ; celui qui » honore l'évêque a été pris en considération par Dieu ; celui » qui agit en dehors de l'évêque sert le diable (ch. IX). » Et aux Philadelphiens : « Ceux qui sont à Dieu et à Jésus-Christ, » ceux-là sont avec l'évêque (ch. III). » Enfin nous avons déjà vu que les Smyrniens sont invités à trouver la paix spirituelle et l'assurance chrétienne en acceptant sans hésitation comme agréable à Dieu ce que leur évêque jugera bon (ch. VIII)[1].

Où trouvera-t-on l'esprit authentique de Jésus-Christ, sinon auprès des évêques ? Rien de plus conforme aux prin-

1. Cfr. les passages cités plus haut, p. 483 et suiv., dans le texte et en notes. Y ajouter : *Trall.*, I ; III ; *Smyrn.*, IX ; *Éphès.*, XXI ; *Philad.*, II (où est le berger doivent être les brebis).

cipes d'Ignace que des déclarations comme celles-ci : « Jésus-» Christ, dont notre vie est inséparable (*i. e.* en qui sont » pour nous les sources uniques de la vie), est la pensée du » Père, comme les évêques, selon les limites où ils ont été » établis, sont dans la pensée de Jésus-Christ ; voilà pour-» quoi il faut se conformer à la pensée de son évêque » (*Éphés.*, III et IV)[1]. » La révélation divine, générale, universelle en la personne du Christ, se localise dans chaque église en la personne de l'évêque. L'auteur affectionne particulièrement ces parallélismes entre les diverses catégories de dignitaires ecclésiastiques et la hiérarchie du gouvernement divin de la chrétienté. Dans l'*Épître aux Magnésiens* il est dit de l'évêque qu'il préside l'église selon le type de Dieu, et des presbytres, qu'ils sont selon le type du sanhédrin des apôtres (ch. VI, cfr. ch. XIII) ; dans l'*Épître aux Tralliens*

1. Ce passage, très incorrect, est essentiellement ignatien dans le fond comme dans la forme. Je ne puis absolument pas accepter l'interprétation qui trouve ici une affirmation de l'universalité de l'épiscopat : καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. — L'expression κατὰ τὰ πέρατα signifie « selon les termes », « selon les limites » et nullement « jusqu'aux limites » ; il faudrait dans ce cas μέχρι τῶν περάτων. De plus, je ne vois aucune raison de supposer qu'il faille sous-entendre τῆς γῆς ou τοῦ κόσμου ; c'est là une de ces suggestions qui proviennent du fait que nous attribuons instinctivement aux institutions ecclésiastiques de la chrétienté primitive, la signification et la portée qu'elles ont prises plus tard et qui en sont devenues inséparables dans notre esprit. L'idée de l'universalité de l'épiscopat, répandu jusqu'aux limites du monde, est tout à fait en dehors de l'horizon d'Ignace. Par contre, l'idée que Dieu est l'episkopos universel et que chaque episkopos local est son agent ou son organe forme le centre même de sa doctrine ecclésiastique. Voir mes *Études*, etc. (*Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. XXII, p. 283-284.) M. Völter (*Die Ignatianischen Briefe*, p. 16, n. 2) soutient que l'article prouve que τὰ πέρατα est pris ici au sens absolu. Pourquoi ? L'expression est prise dans un sens déterminé, avec l'article défini. Il ne s'agit pas des limites absolues du monde, mais des limites déterminées de chaque communauté locale.

les diacres sont mis en parallèle avec Jésus-Christ, l'évêque avec Dieu et les presbytres avec le sanhédrin, ou conseil de Dieu, ou encore avec l'assemblée des apôtres (ch. III)[1]; dans l'*Épître aux Smyrniens* (ch. VIII) il est dit de suivre l'évêque comme Jésus-Christ a suivi le Père, le conseil des presbytres comme les apôtres, et de respecter les diacres comme un commandement de Dieu.

***

Ces dernières citations montrent déjà que, si pour Ignace l'évêque est incontestablement le chef de la communauté et la personnification de la vérité chrétienne, les presbytres et les diacres ne sont pas moins dignes de vénération et ne doivent pas moins être obéis. Ici encore les passages à l'appui abondent: les chrétiens d'Éphèse, pour être parfaitement saints, doivent être soumis, dans une seule et même subordination organique, à l'évêque et au conseil des presbytres (ἐν μιᾷ ὑποταγῇ κατηρτίσμενοι, ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ)[2]. Ceux de Tralles doivent être soumis à l'évêque comme à Jésus-Christ et aux presbytres comme aux apôtres[3]; de même ceux de Philadelphie ou de Smyrne. Pour Ignace l'autorité de l'évêque, des presbytres et des diacres, forme en quelque sorte un tout inséparable, une harmonie de forces spirituelles, modèle de l'union qui doit régner entre les fidèles. Il n'imagine pas qu'il puisse y avoir désaccord entre eux; ils sont pour lui le gouvernement, l'*Autorité* avec un grand *A*, comme pour beaucoup de braves gens de nos

1. Cfr. *Ad Trall.*, II; *Ad Philad.*, III (le presbytre de l'église assimilé aux apôtres).

2. *Ad Ephes.*, II; cfr. IV; V; XX; *Ad Magn.*, II (« Soumis à l'évêque comme à la grâce de Dieu et au conseil des presbytres comme à la loi de Jésus-Christ »).

3. *Ad Trall.*, II; VII; XIII; *Ad Philad.*, V; VII; *Ad Smyrn.*, VIII; XII.

jours le *Gouvernement* ou l'*État* est une sorte de puissance abstraite, dont tous les membres sont toujours d'accord, sans qu'ils se doutent le moins du monde des dissensions, des rivalités ou des intrigues qui se déroulent constamment dans le cénacle des détenteurs de ce pouvoir gouvernemental. « Celui qui est à l'intérieur du sanctuaire est pur, » écrit-il aux *Tralliens* (ch. VII) ; mais celui qui est hors du » sanctuaire n'est pas pur, *c'est-à-dire celui qui agit en* » *dehors* (χωρίς) *de l'évêque, du conseil des presbytres et des* » *diacres,* c'est celui-là qui n'a pas la conscience pure. » En écrivant à *Polycarpe* (ch. VI) il dit aux chrétiens de Smyrne : « Attachez-vous à l'évêque, afin que Dieu aussi s'attache » à vous. Je suis de toute mon âme avec ceux qui sont » soumis à l'évêque, aux presbytres, aux diacres.... » Et, s'adressant d'une façon spéciale à ces dignitaires qu'il vient d'énumérer, il leur dit : « Travaillez ensemble[1], luttez » ensemble, marchez ensemble, souffrez ensemble, mourez » ensemble, ressuscitez ensemble, comme des intendants[2], » des auxiliaires et des serviteurs de Dieu. » Les presbytres et les diacres sont la couronne spirituelle de l'évêque (*Magn.*, XIII). Le conseil des presbytres de la communauté éphésienne, auquel Ignace accorde les plus grands éloges, s'accorde avec son évêque comme les cordes sur une guitare ; aussi tous les fidèles chantent-ils à l'unisson les louanges du Christ (*Éphés.*, IV)[3].

L'exaltation du pouvoir épiscopal qui se donne libre cours à travers les *Épîtres d'Ignace,* fait trop souvent perdre de vue aux commentateurs cette intime association de l'autorité

1. Notez l'expression συγκοπιᾶτε qui rappelle le verbe κοπιάω déjà usité dans *I Thessaloniciens* et dans *I Timothée.* Voir plus haut, p. 288, n. 1.

2. Notez les mots ὡς Θεοῦ οἰκονόμοι qui rappellent l'expression déjà relevée dans l'*Épitre à Tite.* Voir plus haut, p. 306.

3. Cfr. les passages déjà cités, p. 494, sur le parallélisme des dignitaires ecclésiastiques avec le Christ et les apôtres.

presbytérale et de l'autorité épiscopale, qu'un examen plus attentif dégage très clairement. Sans doute l'évêque pour Ignace est bien réellement la tête de la communauté, le premier de tous, le détenteur de la vérité et du pouvoir disciplinaire. Mais il est déjà tout cela dans les *Épîtres pastorales* et, à partir du moment où l'épiscopat uninominal s'est substitué à l'épiscopat plural,— ce que ces mêmes *Pastorales* attestent déjà pour les églises de l'Asie hellénique — il était inévitable que la cause de l'autorité ecclésiastique s'identifiât avec celle de l'autorité de l'évêque, puisque l'évêque, détenteur du pouvoir administratif et disciplinaire, gardien de la saine tradition, déjà porté à s'adjuger une bonne part dans l'activité didactique de la communauté, était par excellence le représentant de cette autorité ecclésiastique. Les *Épîtres à Timothée* et à *Tite* ne lui donnent-elles pas déjà les qualités d'*intendant de Dieu*, d'*épimélète de l'église de Dieu*, et l'auteur des *Actes* ne considère-t-il pas déjà les évêques comme institués par le Saint-Esprit[1] ?

Les revendications d'Ignace en faveur de l'autorité épiscopale sont encore plus des revendications en faveur de l'autorité ecclésiastique et de l'autoritarisme en soi, qu'en faveur de l'évêque proprement dit au détriment des autres dignitaires des associations chrétiennes. S'il avait écrit à des églises où il n'y eût pas eu d'évêque, comme à Philippes, ou à des communautés où l'épiscopat plural régnât encore, comme à Corinthe au temps ou Clément Romain écrivait sa *Lettre aux Corinthiens*, il eût tenu un langage semblable en faveur des *episkopoi*, au pluriel, ou simplement des presbytres et des diacres ou de quelque autre nom que l'on eût désigné les détenteurs de l'autorité administrative et spirituelle. Il eût développé et exagéré, avec son ordinaire intempérance d'expressions, le précepte que Polycarpe adresse aux chrétiens de Philippes : « Soyez soumis aux *presbytres*

1. Voir plus haut, p. 306 à 312.

» et aux *diacres* comme à Dieu et au Christ[1], » ou brodé quelques bizarres métaphores sur le thème de la soumission aux épiscopes et aux presbytres que Clément de Rome recommande aux chrétiens séditieux de Corinthe, en se prévalant des analogies que lui fournit la discipline militaire romaine[2].

Les rapports des presbytres et de l'évêque ne ressortent pas au premier abord des témoignages fournis par les *Épîtres d'Ignace* et, quand on cherche à dégager du fatras d'hyperboles où se complaît l'auteur, des renseignements positifs sur la situation ecclésiastique des communautés helléniques d'Asie, on constate bientôt que la reconstitution obtenue ne diffère pas très sensiblement de celle que donne l'analyse des *Pastorales*. Assurément, d'après Ignace, les presbytres doivent donner l'exemple de la soumission à l'évêque: l'union tant désirée est à ce prix. Toutefois cette soumission n'est pas l'obéissance d'un inférieur à son supérieur, mais l'union ou l'accord du conseil de l'association avec son pouvoir exécutif.

Dans les églises helléniques d'Asie visées par Ignace, les presbytres forment un corps fermé, un *presbyterion*, comme dans les *Pastorales*[3], et même pour un épiscopaliste comme lui, ce collège presbytéral est le *conseil de l'évêque;* l'auteur le compare volontiers au conseil des apôtres[4]. Les presbytres sont avec l'évêque les προκαθήμενοι[5]; ils sont avec lui aux

1. *Ad Phil.*, v.

2. Voir plus haut, p. 439.

3. Le terme πρεσβυτέριον est employé fréquemment par Ignace : *Ad Ephes.*, II; IV; XX; *Ad Magn.*, II; XIII; *Ad Trall.*, II; VII; XIII; *Ad Philad.*, IV; V; VII; *Ad Smyrn.*, VIII; XII. Le conseil des presbytres est aussi appelé : συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου, *Ad Philad.*, VIII, ou συνέδριον θεοῦ, *Ad Trall.*, III. — Voir plus haut, sur le *presbyterion* d'après les *Pastorales*, p. 288.

4. Voir, en sus des passages cités dans la note précédente, *Ad Trall.*, III; *Ad Magn.*, VI.

5. *Ad Magn.*, VI. On voit tout de suite le rapport étroit avec les

places d'honneur dans les assemblées. Et ce ne sont pas là de vaines distinctions honorifiques. Les fonctions des presbytres et celles des épiscopes sont encore si rapprochées que si l'évêque pour une raison ou pour une autre n'a pas suffisamment de prestige, les presbytres peuvent être amenés à se substituer à lui. A Magnésie, où l'évêque, Damas, est un jeune homme, Ignace loue les saints presbytres de n'avoir pas pris prétexte de sa jeunesse pour le mettre en tutelle, mais de ce qu'ils l'entourent de leur sagesse selon Dieu[1]. A Philadelphie, les schismatiques repentants sont invités à revenir à l'unité de Dieu et au sanhédrin de l'évêque (ch. VII); revenir à l'évêque ou revenir au conseil des presbytres, c'est tout un. Les presbytres de Tralles doivent donner aux fidèles l'exemple d'encourager individuellement l'évêque dans l'accomplissement de sa tâche difficile (ch. XII). Il s'en faut, en effet, de beaucoup que le gouvernement ecclésiastique tel que le conçoit Ignace soit une autocratie épiscopale.

Non seulement l'évêque doit être d'accord avec les presbytres et avec les diacres, mais la communauté elle-même intervient dans la gestion de ses affaires. A plusieurs reprises Ignace demande que les églises auxquelles il écrit envoient des délégués à Antioche pour féliciter les chrétiens de cette ville du rétablissement de la paix; ce délégué devra être élu par la communauté; il est recommandé à Polycarpe de réunir un συμβούλιον pour procéder à cette élection[2]. Et ce n'est pas là

expressions déjà étudiées de προϊστάμενοι ou προεστῶτες; voir plus haut, p. 141 et suiv.; 287 et suiv. — Se rappeler aussi la προεδρία ou πρωτοκαθεδρία dans les synagogues juives.

1. *Ad Magn.*, III : « Je sais que les saints presbytres ne prennent pas » pour eux une charge qui paraît bien jeune (οὐ προσειληφότας τὴν φαινο- » μένην νεωτερικὴν τάξιν). » On a voulu voir ici une allusion à la nouveauté de l'institution épiscopale. Le contexte condamne absolument cette interprétation, d'ailleurs contraire à tout le contenu des Épîtres, puisqu'il est dit au début du ch. III : « Il vous convient de ne pas traiter » sans façon l'âge de l'évêque. »

2. *Ad Philad.*, X; *Ad Smyrn.*, XI; *Ad Polyc.*, VII.

une exception. Les frères qui viennent saluer Ignace à son passage à Smyrne sont délégués par leurs communautés respectives[1]. D'ailleurs les *Épîtres* mêmes ne sont-elles pas adressées aux fidèles directement et non à l'évêque en tant que chef de l'église?

L'évêque des *Épîtres ignatiennes* est ainsi avant tout le représentant, la personnification de l'autorité ecclésiastique et religieuse dans son église, bien plus que le directeur souverain du collège des chrétiens. L'hypothèse d'un désaccord entre les presbytres ou les diacres et lui ne se présente même pas à l'esprit de leur auteur. Il n'est pas téméraire d'en conclure qu'un pareil conflit ne pouvait pas se produire dans l'organisation ecclésiastique des communautés helléniques d'Asie. Les diacres étant les agents de l'évêque, dépendent de lui, et les presbytres étant le conseil de l'évêque, celui-ci est l'exécuteur des décisions qu'il a prises en commun avec eux. Dans la situation ecclésiastique décrite par Ignace, on ne conçoit pas plus un évêque combattant son *presbyterion* que l'on ne comprendrait de nos jours le directeur d'une société agissant contrairement aux décisions du conseil d'administration dont il tient ses pouvoirs et dont il n'est à proprement parler que l'agent, quoique ce soit lui qui intervienne personnellement dans les affaires de chaque jour et dont l'autorité apparaisse seule comme toujours présente et active. Une pareille situation peut donner naissance à des intrigues et des menées souterraines, lorsqu'il y a réellement différence d'opinion ou de tendance entre le directeur et une partie de son conseil; aussi Ignace insiste-t-il beaucoup sur la nécessité de l'harmonie entre l'évêque et ses presbytres; mais elle ne comporte pas une rupture entre eux; car en se séparant ouvertement, ils tariraient par cela même la source de leur autorité. Ce serait un état révolutionnaire qui ne se pourrait résoudre que par un schisme ou

1. *Ad Ephes.*, I; II; *Ad Magn.*, II; VI; *Ad Trall.*, I.

par une intervention extraordinaire de l'assemblée souveraine des fidèles. En cas de conflit, selon l'esprit du système ignatien, les presbytres devaient donner l'exemple de la conciliation en subordonnant leurs préférences personnelles à celles de l'évêque, mais celui-ci n'avait aucun moyen de les y contraindre, de sorte qu'en dernière analyse c'était à la communauté seule de choisir entre la majorité de ses presbytres et l'évêque élu par elle-même. Il ne paraît pas douteux, en effet, que dans les communautés helléniques d'Asie l'évêque ne fût nommé à vie (voir plus haut, p. 319 et 414).

Il n'est donc pas nécessaire de recourir à l'*Épître de Polycarpe aux Philippiens* pour rétablir les droits légitimes des presbytres, comme s'ils avaient été sacrifiés par Ignace. Pour qui sait lire, celui-ci n'entend nullement les éliminer du gouvernement des communautés chrétiennes. Mais la véritable situation ecclésiastique, telle que nous venons de la dégager, n'en reçoit pas moins une précieuse confirmation par le témoignage contemporain de Polycarpe. C'est un excellent correctif de celui d'Ignace. Dans l'*Épître aux Philippiens*, en effet, il n'est pas question d'évêque. Non seulement l'auteur lui-même ne se prévaut nulle part de sa dignité épiscopale, mais il passe complètement sous silence les épiscopes de Philippes. Il écrit au nom des presbytres de son église : « Polycarpe et ceux qui sont avec lui presbytres, à » l'église de Dieu qui habite Philippes » (Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Φιλίπποις)[1]. On aurait grand tort d'en conclure que Polycarpe, lorsqu'il se présentait en ces termes, n'était pas évêque de l'église de

1. La traduction : « Polycarpe avec ses presbytres, » dans le sens de « Polycarpe, évêque de Smyrne, entouré des presbytres de Smyrne », est arbitraire. Elle nous offre un nouvel exemple de transposition de concepts appartenant à une époque ultérieure dans des formules dont le sens primitif est parfaitement clair. — On remarquera l'expression ἐκκλησία παροικοῦσα semblable à celle qui se trouve dans la salutation de l'*Épitre de Clément Romain aux Corinthiens*.

Smyrne. Ignace lui donne expressément ce titre à plusieurs reprises[1]. Mais la dignité épiscopale ne lui confère encore aucune autorité en dehors de son église de Smyrne; pour Ignace lui-même, tout épiscopaliste qu'il soit, le pouvoir de l'évêque est encore exclusivement local. Toutes ses épîtres en font foi; lui-même ne s'y désigne nulle part comme évêque d'Antioche (excepté dans l'*Épître aux Romains*, lorsqu'il s'agit d'une question personnelle[2]). Ignace puise son autorité à l'égard des chrétiens d'Éphèse ou de Smyrne, nullement dans ses fonctions épiscopales, valables seulement pour Antioche, mais dans sa qualité de confesseur de la foi. De même Polycarpe, écrivant aux chrétiens de Philippes, ne songe pas à se prévaloir de son titre d'évêque; il est presbytre, *notable* de sa communauté, *notable* par sa foi, sa fidélité déjà éprouvée, membre du conseil de son église. Voilà les titres qui l'autorisent à écrire aux frères d'une autre église. On est en droit de s'étonner que tant de critiques modernes n'aient pas saisi tout ce qu'il y a encore de primitif dans une pareille situation ecclésiastique. Elle rappelle à tous égards celle que nous avons étudiée en analysant les *Pastorales;* c'est le même rapport étroit entre les presbytres et l'évêque, à tel point qu'il est fort difficile de séparer leurs fonctions respectives, avec la même distinction, la même mise en évidence de l'évêque dans chaque communauté locale.

Ce qui est plus étonnant, c'est l'absence complète de toute allusion aux épiscopes de la communauté de Philippes. Polycarpe s'adresse aux presbytres, aux diacres — généralement associés avec les épiscopes; — il mentionne les femmes mariées, les veuves, les jeunes gens, les jeunes filles, toutes les catégories de fidèles[3]; s'il y avait eu des épis-

1. *Ad Pol.*, *suscr.; Ad Magn.*, XV; *Ad Smyrn.*, XII.
2. *Ad Rom.*, II.
3. *Ad Philipp.*, IV, V, VI. — Les παρθένοι dont il est parlé à la fin du

copes, il est bien difficile d'admettre qu'il eût pu les passer complètement sous silence[1]. Faut-il supposer que le siège épiscopal de Philippes était justement vacant à l'époque où Polycarpe écrivait sa lettre? Cette hypothèse fait honneur à l'imagination de ceux qui l'ont inventée, mais elle ne se justifie par aucune raison et ne doit donc pas être prise en considération. La seule solution admissible, c'est que dans la communauté de Philippes les fonctions remplies généralement ailleurs par les épiscopes, étaient confiées aux presbytres. Cette conclusion n'est inacceptable que pour ceux qui veulent à tout prix retrouver dans les premières communautés chrétiennes une organisation uniforme. Nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur ce préjugé.

On peut, il est vrai, trouver étrange que dans cette église de Philippes où l'une des épîtres authentiques de l'apôtre Paul nous a révélé pour la première fois l'existence d'épiscopes chrétiens[2], sans mentionner de presbytres ou de *proïstamenoi*, il n'y ait plus cinquante ans plus tard que des presbytres, sans épiscopes. Mais nous ne voyons pas quelle raison on alléguera pour déclarer qu'une pareille transformation, dans un organisme social en formation, est impossible. Il convient de se rappeler que, si l'*Épître de Paul aux Philippiens* mentionne des épiscopes à Philippes, elle n'exclut en aucune façon l'existence de *proïstamenoi*, à côté des

ch. v, font pendant aux νεώτεροι; il ne s'agit donc pas d'un « ordre de vierges », comme plus tard dans l'Église, mais simplement des « jeunes filles », faisant suite aux « jeunes gens ». — Pour ce qui concerne les χῆραι du ch. iv et les παρθένοι αἱ λεγόμεναι χῆραι des Ép. d'Ignace *aux Smyrniens* (ch. xiii) et *à Polycarpe* (ch. v), voir plus haut, p. 339 à 352.

1. M. Zahn, dans le Commentaire de son édition, au ch. v. 3, dit : « Atqui episcopatum tunc temporis Philippis nondum institutum » fuisse per totam hanc epistolam luce clarius elucet. »

2. Voir plus haut, p. 150 et suiv. — Cfr. notamment p. 164-165 où nous avons stipulé l'existence probable de *proïstamenoi* à Philippes du vivant de l'apôtre Paul.

épiscopes, comme ceux qu'il y avait à Thessalonique. Il ressort de l'*Épître de Polycarpe aux Philippiens* que dans leur communauté, au commencement du second siècle, ce sont les presbytres, c'est-à-dire les successeurs des *proïstamenoi* primitifs, qui remplissent les fonctions épiscopales, sans doute d'une façon collective. Il y a là simplement une variété de plus à enregistrer dans la série des organisations ecclésiastiques de la chrétienté primitive, une variété qui se rapproche beaucoup de celle que nous avons étudiée dans la chrétienté de Rome. Tandis que dans les églises syro-palestiniennes de la *Didachê* les épiscopes paraissent nettement distincts des presbytres de l'*Épître de Jacques*[1], tandis que dans toutes les églises helléniques les fonctions épiscopales, dès l'origine distinctes des fonctions presbytérales, semblent avoir été confiées de préférence à des presbytres par la communauté sur présentation des presbytres eux-mêmes, tandis que dans les églises d'Asie elles ont été dès le commencement du second siècle concentrées entre les mains d'un episkopos unique par église[2], au contraire dans les communautés de la Grèce propre, comme Corinthe, elles semblent avoir été réparties plus longtemps entre plusieurs episkopoi simultanément[3], et dans les communautés occidentales, comme Rome, elles paraissent avoir été exercées par le conseil des presbytres ou par une délégation de ce conseil[4]. Pourquoi n'en aurait-il pas été à peu près de même à Philippes et ailleurs? L'église de cette ville ne devait pas être bien considérable; son conseil presbytéral ne comptait probablement pas beaucoup de membres; pourquoi n'aurait-il pas exercé directement le pouvoir administratif et disciplinaire qui était propre à l'épiscopat[5]?

1. Voir plus haut, p. 259.
2. Voir plus haut, p. 315 à 323.
3. Voir plus haut, p. 418.
4. Voir plus haut, p. 391, 420 et suiv.
5. Dans un conseil presbytéral peu nombreux, en effet, l'incompati-

En tous cas, le texte de l'*Épître de Polycarpe* ne permet pas d'autre solution et, dans ces questions si délicates, le seul moyen de ne pas faire fausse route, c'est de s'en tenir strictement aux textes. A Philippes, en effet, les presbytres sont appelés à rendre des services qui rentrent ordinairement dans les attributions des épiscopes. Non seulement ils pratiquent la *cure d'âmes*, qui leur appartient en propre dès les premiers jours de l'église chrétienne, ils doivent être miséricordieux, redresser les erreurs, visiter les malades, mettre les fidèles en garde contre les faux frères et les occasions de chute, mais encore ils doivent prendre soin des veuves, des orphelins, des pauvres, s'abstenir de toute colère, de toute partialité, de toute dureté dans leurs jugements, éviter l'amour de l'argent, ne pas accorder foi trop légèrement aux accusations contre les autres[1]; en d'autres termes, ils remplissent aussi les fonctions administratives et disciplinaires que partout ailleurs nous avons vues être réservées aux épiscopes. Aussi l'*Épître de Polycarpe* est-elle le seul document antique où l'on trouve les diacres associés aux presbytres et non aux épiscopes, lorsque les trois ordres de dignitaires ne sont pas mentionnés simultanément[2].

Les presbytres de Philippes forment d'ailleurs un corps fermé, tout comme ceux des *Pastorales* et des *Épîtres d'Ignace*[3]. Valens, le presbytre coupable d'aimer trop l'argent et de manquer à la chasteté et à la véracité, a été fait presbytre; les fidèles sont invités à le destituer; il doivent, en effet, purifier le corps entier de la communauté en écartant

bilité de certaines fonctions épiscopales avec une collectivité de titulaires n'existe plus au même degré que dans un conseil nombreux.

1. *Ad Philipp.*, VI. — La même conclusion ressort de l'incident relatif au presbytre Valens.

2. *Ib.*, V : ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς Θεῷ καὶ Χριστῷ.

3. Voir plus haut, p. 288.

les membres impurs[1]. Est-ce l'assemblée populaire de tous les chrétiens de Philippes qui est appelée à opérer cette destitution, ou bien Polycarpe s'adresse-t-il aux seuls membres du collège des presbytres? La question n'est pas susceptible d'une solution précise. Les exhortations adressées aux presbytres sont si bien confondues avec celles qui concernent vraisemblablement tous les fidèles qu'il est très difficile de les distinguer[2]. De plus, la partie de l'*Épître* qui traite de la révocation de Valens ne nous est pas parvenue dans le texte originel, mais seulement en traduction latine. Toutefois, dans la pratique, le résultat de l'intervention de Polycarpe devait être le même dans les deux cas. Sa lettre, en effet, est envoyée à l' « église de Philippes », c'est-à-dire à la communauté tout entière ; par conséquent, tous les chrétiens de cette ville sont invités à priver Valens de sa dignité presbytérale, soit directement par un vote de l'assemblée plénière, soit, — ce qui est plus vraisemblable[3], —

1. « Nimis contristatus sum pro Valente, qui presbyter *factus est* » *aliquando apud vos*, quod sic ignoret is *locum*, *qui datus est ei*. » Moneo itaque, ut abstineatis vos ab avaritia et sitis casti, veraces. » Abstinete vos ab omni malo. Qui autem non potest se in his guber» nare, quomodo alii pronuntiat hoc? Si quis non se abstinuerit ab ava» ritia, ab idololatria coinquinabitur. ... Valde ergo, fratres, contristor » pro illo et pro conjuge ejus, quibus det Dominus pœnitentiam veram. » Sobrii ergo estote et vos in hoc; et non sicut inimicos tales existi» metis, sed sicut passibilia membra et errantia eos *revocate*, ut omnium » vestrum corpus salvetis. » — Le délit de Valens porte évidemment sur une question d'argent; par amour de l'argent il a violé la pureté des mœurs et il semble avoir menti ensuite pour cacher sa faute. Sa femme paraît avoir pris une part active à ses méfaits. Il s'agit probablement de quelque infidélité aux obligations chrétiennes dans les rapports avec les païens pour des motifs intéressés.

2. Seul le ch. VI nomme expressément les presbytres. Mais le début du ch. IV peut aussi être considéré comme spécialement adressé à ces mêmes presbytres; de même la fin du ch. X (Sobrietatem ergo *docete* omnes) qui précède immédiatement le passage relatif à Valens; mais le ch. XII a de nouveau une portée générale.

3. Voir plus haut, p. 317.

indirectement, en approuvant ou en confirmant une décision prise par le conseil des presbytres. De toute manière nous avons ici un témoignage formel à l'appui de la thèse que le conseil des presbytres n'était pas simplement la réunion des chrétiens les plus âgés de chaque église, mais un collège de notables ou de dignitaires dans lequel il fallait être introduit par une nomination et dont on pouvait être éliminé par révocation[1]. En outre, la souveraineté de la communauté s'affirme encore une fois ici de la façon la plus claire.

Sur les *diacres* les Épîtres d'Ignace et de Polycarpe sont d'accord et ne nous apprennent rien de plus que ce que nous avons déjà trouvé dans des documents antérieurs. La seule différence, déjà signalée, c'est qu'à Philippes les diacres sont associés aux presbytres, tandis qu'Ignace les rattache plus étroitement aux épiscopes. Ce dernier professe pour eux une estime toute particulière : non seulement il les mentionne expressément avec l'évêque et les presbytres parmi les dignitaires à l'égard desquels il réclame avec tant d'ardeur la soumission des fidèles[2], mais il éprouve pour eux une sympathie spéciale, probablement parce que ce sont des diacres qui, dans chacune des églises où il s'arrête comme prisonnier, lui rendent toute sorte de menus services ou qui sont délégués auprès de lui par les églises où il ne passe pas[3]. Les diacres ne sont pas seulement chargés du service

1. Voir plus haut, p. 387, 323 et suiv.
2. Voir plus haut, p. 493 et suiv.
3. *Ad Ephes.*, II : Burrhus, diacre à Éphèse, est appelé par Ignace ὁ σύνδουλός μου ; le prisonnier demande aux chrétiens d'Éphèse de le laisser auprès de lui. La même expression σύνδουλος est souvent appliquée par Ignace aux diacres : *Ad Magn.*, II (Apollonius) ; *Ad Philad.*, IV ; *Ad Smyrn.*, XII. Ce dernier passage prouve que Burrhus accompagna, en effet, Ignace jusqu'à Troas. Les autres passages s'appliquent à des diacres qui appartiennent à des églises où Ignace a séjourné. — Cette explication du terme σύνδουλος est préférable à celle de Lightfoot, qui y voit une allusion à l'intime association des fonctions du diaconat avec les fonctions administratives de l'évêque.

des aliments et des boissons, c'est-à-dire du service matériel des agapes et de l'eucharistie, mais ils sont aussi des ministres des mystères du Christ, des serviteurs de l'église, des agents de Dieu et du Christ[1]. Le témoignage d'Ignace confirme ainsi les indications déjà fournies par les *Pastorales* sur le rôle à la fois spirituel et matériel du diaconat. Et celui de *Polycarpe* est en tous points semblable: « Que les » diacres, est-il dit au chap. v, soient irréprochables au » regard de la justice divine, étant ministres de Dieu et du » Christ, et non des hommes! Qu'ils ne soient ni médisants, » ni portés à la duplicité, ni intéressés, mais modérés en » toutes choses, miséricordieux, pleins de sollicitude, qu'ils » marchent selon la vérité du Seigneur, qui a été serviteur » de tous. » Pour être subordonnés soit aux épiscopes, soit aux presbytres, pour n'être que les agents du gouvernement ecclésiastique, ils n'en ont pas moins une tâche religieuse et morale très importante à remplir, soit auprès des fidèles avec lesquels leur ministère les met constamment en rapports, soit lorsqu'ils sont envoyés en mission auprès d'autres communautés. C'est pour cela que, d'après Polycarpe comme d'après Ignace, ils ont le droit d'être respectés et obéis comme le Christ et comme Dieu.

***

Le rapprochement du témoignage de Polycarpe et de celui d'Ignace est indispensable pour déterminer la valeur des données fournies par ce dernier sur la situation ecclésiastique dans le premier quart du second siècle. Si l'on tient compte des différences de tempérament et de style entre

1. *Ad Trall.*, II; *Ad Smyrn.*, X; *Ad. Polyc.*, V. — Cfr. plus haut, p. 333 et suiv.

les deux auteurs, l'un posé, modéré, d'inspiration morale élevée, mais avec une portée d'esprit médiocre, l'autre exalté, enthousiaste, passionné, intransigeant, s'exprimant toujours par hyperboles et ignorant la mesure, on ne fera pas difficulté de reconnaître qu'ils réclament l'un et l'autre la même soumission envers l'autorité ecclésiastique, considérée comme dépositaire de la vérité divine et de l'esprit du Christ. Polycarpe insiste moins qu'Ignace, d'une part à cause des dispositions différentes de son caractère, d'autre part, très probablement, parce que dans la petite communauté macédonienne de Philippes, l'anarchie doctrinale et disciplinaire avait fait moins de ravages que dans les églises helléniques d'Asie. Mais, au fond, une même conception ecclésiastique se dégage de leurs écrits. La différence capitale, c'est que dans les églises auxquelles nous reporte Ignace l'autorité ecclésiastique se personnifie déjà dans un évêque unique, en qui et par qui s'affirme l'unité du gouvernement paroissial, tandis que dans l'église de Philippes cette autorité s'exerce encore directement par le conseil des presbytres. Nous avons suffisamment expliqué la genèse de cette différence.

Nous constatons ainsi une fois de plus combien il y a eu de variétés à l'origine entre les organisations ecclésiastiques des diverses associations chrétiennes, suivant les régions auxquelles elles appartenaient, et combien peu l'évolution des institutions ecclésiastiques a concordé dans les différentes parties de la chrétienté primitive. Les *Épîtres d'Ignace et de Polycarpe* confirment la conclusion à laquelle nous avaient déjà conduit les *Pastorales*, c'est que l'épiscopat monarchique a pris naissance en Asie-Mineure et que, notamment dans les communautés helléniques de cette région de l'Empire, il s'est developpé rapidement, alors qu'il n'existait même pas encore ailleurs.

L'intensité des principes épiscopalistes d'Ignace autorise la supposition qu'ils lui étaient déjà familiers avant son

passage à Philadelphie ou à Smyrne et que, par conséquent, il les professait déjà à Antioche. Il est donc probable que dès cette époque l'épiscopat monarchique fonctionnait déjà dans la principale église de Syrie. Le fait même qu'Ignace semble être le seul chrétien d'Antioche qui ait été condamné et transporté à Rome, confirme l'hypothèse qu'il avait été reconnu par l'autorité païenne comme le chef de la communauté syrienne. Mais par contre, son *Épître aux Romains* atteste bien clairement qu'il n'y avait pas plus d'épiscopat monarchique à Rome qu'à Philippes. Il est extrêmement significatif, en effet, qu'il ne soit pas du tout question de l'évêque de Rome dans cette Lettre, alors que dans toutes les autres il est perpétuellement parlé de l'évêque local, de l'obéissance qui lui est due et de la prépondérance qui lui revient de droit. On allègue, il est vrai, qu'Ignace, n'ayant pas encore été à Rome, ne connaît pas les autorités ecclésiastiques de l'église romaine et qu'il ne peut donc pas s'adresser à elles personnellement. Mais ce n'est là qu'un mauvais échappatoire[1]. Dans les autres épîtres il ne s'adresse pas davantage à l'évêque personnellement; elles sont toutes adressées à des collectivités, aux églises, mais cela n'empêche pas qu'elles sont pleines de déclarations en faveur de l'évêque, de compliments à son adresse, d'appels à son autorité, même lorsque l'auteur ne connaît pas personnellement le titulaire de la fonction. La vérité, beaucoup plus simple, c'est

1. Ignace n'est pas du tout aussi ignorant de la situation de l'Église de Rome qu'on le prétend parfois. Les éloges hyperboliques qu'il lui décerne dans la suscription, prouvent qu'il en faisait grand cas et la considérait comme une des communautés les plus remarquables par sa foi et ses vertus. Il sait fort bien également que l'Église de Rome occupe une situation prépondérante en Occident : ἥτις προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων (le pléonasme τόπος et χωρίον n'est pas plus extraordinaire que tant d'autres bizarreries du style d'Ignace; il est probable que c'est un syriacisme; voir la note de Lightfoot, dans son édition, II, p. 191). C'est l'*église* de Rome qui est dite présider, dans toute la région romaine, et non l'*évêque* de Rome, voilà ce qui est caractéristique dans ce passage.

qu'Ignace ne peut pas parler d'évêque là où il n'y en a pas encore, et tous les documents antérieurs où nous avons pu trouver des renseignements sur le gouvernement ecclésiastique à Rome, attestent, en effet, que jusqu'à une époque très rapprochée de celle où Ignace écrivit ses Épîtres il n'y avait pas encore d'évêque de Rome. L'*Épître aux Romains* nous apprend qu'il en était encore de même aux abords de l'an 115 après Jésus-Christ.

Tout ce que les Épîtres d'Ignace aux églises d'Asie nous apprennent sur le rôle et les obligations de l'évêque ne peut donc avoir de valeur que pour ces églises mêmes, peut-être aussi pour celles de Syrie, mais non pour les communautés d'Europe. En dehors des très nombreux passages où l'évêque est représenté comme le représentant de l'unité chrétienne dans chaque communauté, comme le garant et le dépositaire de la vérité salutaire, le détenteur par excellence de l'esprit de Dieu et du Christ, il y a dans l'*Épître à Polycarpe* une belle et curieuse description de ce que doit être d'après Ignace l'évêque accompli :

Ch. I. ... Je t'invite à progresser dans la grâce dont tu es revêtu et à exhorter tout le monde afin que tous soient sauvés. Justifie ta position par toute sorte de sollicitude dans les choses matérielles et spirituelles. Aie à cœur l'unité; il n'y a rien de meilleur. Sois un soutien pour tous comme le Seigneur l'est pour toi. Supporte tout le monde avec amour, comme (d'ailleurs) tu le fais. Consacre-toi à d'incessantes prières. Demande une intelligence (*scil.* : des choses divines) supérieure à celle que tu as. Veille d'un esprit qui ne s'endorme point. Parle à chacun selon la conformité de Dieu. Supporte les maladies de tous comme un lutteur accompli. Où il y a plus de travail, il y a aussi beaucoup de profit.

Ch. II. Si tu n'aimes que les bons disciples, il n'y a point de grâce [divine] en toi. Amène bien plutôt à la soumission par la douceur ceux qui sont pestiférés. Toute blessure ne se guérit pas par le même emplâtre. Calme les maux aigus par des lotions. Sois en toutes choses prudent comme le serpent et toujours simple

comme la colombe. Tu es à la fois charnel et spirituel pour faire bon accueil à tout ce qui se présente devant ta face. Demande que les choses invisibles te soient manifestées, afin que tu ne manques de rien et que tu aies en abondance toute espèce de dons. Le temps [présent] te réclame, pour avoir part à Dieu, comme les pilotes réclament le vent et comme le navigateur tourmenté par la tempête soupire après le port. Sois sobre comme un athlète de Dieu. ...

Ch. III. Que ceux qui s'imaginent être dignes de confiance et qui enseignent autre chose [que toi] ne t'épouvantent pas. Sois ferme comme l'enclume sur laquelle on frappe. ...

Ch. IV. Que les veuves ne soient pas négligées. Après le Seigneur c'est toi qui dois être leur protecteur. Que rien ne se fasse sans ton avis; et toi, ne fais rien sans l'avis de Dieu; ce que (d'ailleurs) tu ne fais pas. Tiens-toi ferme. Que vos assemblées (συναγωγαί) soient plus fréquentes [ou : plus fréquentées]. Recherche chacun par son nom. Ne dédaigne pas les esclaves, hommes ou femmes; mais qu'à leur tour ils ne s'enorgueillissent point et qu'ils rendent gloire à Dieu en servant davantage afin d'obtenir de Dieu une liberté meilleure. Qu'ils ne cherchent pas à se faire libérer sur la caisse commune, afin qu'ils ne se trouvent pas être esclaves de leurs désirs.

Ch. V. Fuis les mauvaises pratiques (probablement : les pratiques de théurgie ou de purifications magiques). Que tes homélies soient davantage consacrées à cette question. Exhorte mes sœurs à aimer le Seigneur et à se suffire matériellement et spirituellement avec leurs conjoints. De la même façon recommande à mes frères, au nom de Jésus-Christ, d'aimer leurs compagnes, comme le Seigneur aime son Église. Si quelqu'un peut vivre dans la chasteté en vue d'honorer la chair qui est au Seigneur, qu'il s'y tienne sans jactance; s'il cherche à en tirer gloire, il est perdu, et s'il aspire à être connu plus que l'évêque, il est corrompu[1]. Il convient à ceux

1. Tout ce chapitre est extrêmement difficile à interpréter. Ignace y combat successivement ceux qui mettent leur confiance, en vue du salut, dans des pratiques secrètes, de magie, de théurgie ou de purifications, ceux qui ont des tendances antinomiennes (les hommes ou les femmes qui ne se contentent pas des satisfactions légitimes du mariage, c'est-à-dire les partisans de l'amour libre dans ce temps-là) et ceux qui font

et à celles qui veulent se marier, de s'unir après avoir pris l'avis de l'évêque, afin que le mariage soit selon le Seigneur et non selon la passion. Que tout se fasse pour honorer Dieu !

Ainsi nous retrouvons chez l'évêque des *Épîtres ignatiennes* les mêmes fonctions que nous avons déjà reconnues comme spécifiquement épiscopales : l'administration financière, la gestion de la caisse commune qui devait déjà avoir une certaine importance, puisqu'elle fournissait les fonds pour le rachat d'esclaves chrétiens, le patronage des veuves ou des assistées, l'organisation et la présidence des assemblées, qui ne sont pas aussi fréquentées que le voudrait Ignace, la surveillance disciplinaire à l'effet d'écarter les ἑτεροδιδασκαλοῦντες et les κακοτεχνίας, les propagateurs de fausses doctrines et de pratiques malsaines, en d'autres termes la garde de la saine doctrine et des rites authentiquement chrétiens. Aussi n'y a-t-il pas de baptême ni d'eucharistie valables en dehors de l'évêque[1]. Comme il fallait s'y attendre de la part d'un autoritaire comme Ignace, il centralise aussi en la personne de l'évêque les fonctions de l'instruction et de l'édification des fidèles; l'évêque prononce des homélies; l'évêque prie Dieu de lui accorder des charismes abondants, et quels que soient les charismes que Dieu dispense à de simples fidèles, fût-ce même celui de sainteté, ces individualités privilégiées ne sauraient s'en prévaloir pour élever leur autorité au-dessus de celle de l'évêque. Il y a sous ce rapport chez Ignace une accentuation notable de la prépotence épis-

consister la sainteté dans l'ascétisme, au point de considérer l'état de chasteté comme supérieur à la dignité épiscopale elle-même. C'est l'ancien point de vue de la supériorité du charisme sur la fonction officielle qui s'affirme une fois de plus chez ces derniers.— L'interprétation de M. Lightfoot qui traduit : καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου ἔφθαρται par : « Et si c'est connu en dehors de l'évêque, il est corrompu, » me paraît grammaticalement insoutenable et condamnée par le contexte.

1. *Ad Smyrn.*, VIII. — Voir plus haut, p. 483, le passage *in extenso* et sa justification.

copale par rapport à ce que nous avons constaté dans les *Pastorales*, mais dans ces dernières déjà nous avons signalé l'accaparement des fonctions spirituelles par les dignitaires ecclésiastiques et la substitution de l'autorité doctrinale ou morale des magistrats chrétiens à celle des inspirés ou des charismatiques de tout ordre[1]. Ignace, suivant son tempérament, exagère cette tendance; il ne l'a pas créée. La lutte entre les représentants officiels de l'esprit de Dieu et les inspirés ou les saints, qui se sentent pénétrés de l'esprit divin, non pas en vertu de leurs fonctions, mais par les grâces mêmes dont le Seigneur les a favorisés, ne fait que de commencer, et elle se déroulera pendant tout le second siècle en Orient pour se résoudre au IIIe siècle, en Occident, par le triomphe de la discipline ecclésiastique sur l'inspiration individuelle.

Ce qui paraît le plus caractéristique dans la conception de l'épiscopat patronnée par Ignace, c'est l'accaparement par l'évêque des fonctions que nous avons désignées sous le nom de la *cure d'âmes* et qui semblaient jusqu'à présent incomber d'une façon plus spéciale aux presbytres. Assurément les relations étroites entre le presbytérat et l'épiscopat, telles que les *Actes* et les *Pastorales* nous ont permis de les reconstituer[2], impliquent de fréquentes confusions entre les fonctions des uns et des autres. Si, comme nous l'avons dit, les presbytres des églises helléniques réservaient en général les positions d'épiscopes à l'un ou à plusieurs des leurs, il en résulte qu'en devenant épiscopes leurs élus ne cessaient pas d'être presbytres. Mais nulle part nous n'avons pu constater aussi clairement, à quel point la surveillance ecclésiastique et la mission disciplinaire confiées à l'évêque devaient avoir pour conséquence de faire de lui le conseiller moral, le directeur spirituel des fidèles. Cette partie des fonctions épis-

1. Voir plus haut, p. 309 et 314.
2. Voir plus haut, p. 318-319.

copales a dû, en effet, prendre toujours plus de développement, à mesure que la lutte contre les hérésies et les pratiques hétérodoxes propagées par l'initiative individuelle auprès des fidèles isolément devint plus pressante, à mesure aussi que la concentration de l'autorité morale et religieuse des presbytres entre les mains d'un *episkopos* unique, considéré comme la personnification de la puissance gouvernementale, transforma peu à peu l'évêque en chef spirituel par excellence de la communauté. Polycarpe doit justifier la haute dignité dont il est revêtu en témoignant autant de sollicitude pour les *choses spirituelles* que pour les choses matérielles. Il doit faire bon accueil à tout le monde, connaître chacun par son nom, évangéliser chaque fidèle individuellement, en tenant compte du caractère et du tempérament d'un chacun. Il doit veiller sans cesse sur tous. Rien dans l'église ne doit se faire en dehors de lui, pour que rien ne s'y fasse en dehors de Dieu. Ceci nous ramène à l'idée centrale de toute la conception ecclésiastique ignatienne. L'évêque devient *directeur de conscience* pour la même raison qui a fait de lui le garant de la vérité doctrinale. En dehors de lui, en qui se personnifie le gouvernement ecclésiastique, le simple fidèle, tiraillé par des enseignements ou des conseils contradictoires, ne peut pas savoir où est la vérité morale, la bonne résolution chrétienne. On le consultera, aussi bien lorsqu'on veut vivre dans la continence que lorsqu'on veut se marier, afin que tout se passe selon le Seigneur.

Mais plus Ignace insiste sur la grandeur de la mission qui incombe à l'évêque, plus il enseigne la nécessité d'une soumission complète à l'évêque, plus il est frappant qu'il ne lui reconnaisse nulle part aucun pouvoir disciplinaire autonome. Les hérétiques sont traités de bêtes fauves, mais nulle part il n'est dit que l'évêque puisse les expulser de sa propre autorité. Celle-ci est encore toute morale ; Polycarpe est appelé à gagner par la persuasion ceux qui sont le plus gangrenés. Il doit recourir uniquement aux moyens spirituels,

à la prédication et surtout à ce commerce individuel avec les membres de la communauté qui a été de tout temps le meilleur moyen de propagande religieuse.

Voilà qui est caractéristique et qui montre bien tout ce qu'il y a de théorique dans les déclarations épiscopalistes d'Ignace. Incontestablement l'évêque, même dans ces communautés helléniques d'Asie, ne dispose pas encore des moyens d'action que suppose l'absolutisme ignatien. Nous avons déjà vu comment la nécessité de l'union avec les presbytres et les diacres est en réalité une limitation de cette autorité épiscopale, qui n'est vraiment forte que lorsqu'elle est l'expression de la volonté collective du gouvernement ecclésiastique. Mais à l'égard des fidèles que peut-il faire par lui-même? Ignace ne nous en dit rien, et il ne nous en dit rien probablement parce qu'il n'y avait rien à dire, parce que les jugements disciplinaires, dans ces églises d'Asie comme à Philippes, dans le cas de Valens, dépendent du conseil presbytéral ou même de l'assemblée souveraine du peuple chrétien.

Ignace ne nous renseigne pas davantage sur le mode d'élection de l'évêque dans chaque église. Toutefois, comme il est certain que l'évêque n'était pas tiré au sort, comme l'épiscopat n'était pas davantage héréditaire de père en fils, il y avait certainement élection. A Magnésie, on a choisi un jeune homme. A Philadelphie, l'évêque est loué de ce qu'il ne doive pas sa situation à ses propres démarches où aux brigues de ses partisans, mais à la bonne réputation qu'il s'est acquise par sa charité[1]. Il y avait donc des brigues pour obtenir l'épiscopat. Était-ce le suffrage universel qui décidait du choix de l'évêque? Étaient-ce les presbytres? Faute de données nouvelles, il faut s'en tenir au système déjà décrit et admettre que, du temps d'Ignace comme du temps des *Pastorales*, le conseil des anciens soumettait à une sorte de

1. *Ad Magnes.*, III; *Ad Philad.*, I.

referendum populaire le personnage sur lequel se portaient ses préférences[1]. Dans ce milieu du christianisme primitif où toute décision de la communauté était considérée comme une inspiration du Saint-Esprit, dès l'élection faite, l'élu devait bénéficier de l'autorité que lui conférait une pareille conviction. Déjà pour l'auteur des *Actes*, c'est le Saint-Esprit qui établit les πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες. Dans les communauté helléniques d'Asie visées par Ignace, le pouvoir de l'évêque ne peut procéder que de sa nomination par l'église, mais c'est justement cette désignation qui lui confère un caractère sacré. Comme tel, il est à la fois l'homme de Dieu et le représentant véritable, la personnification de l'église qui l'a élu.

Ceci cadre parfaitement avec la nature toute locale de la dignité épiscopale, que nous avons déjà signalée. La qualité d'*episkopos*, dans le système ecclésiastique d'Ignace comme pour Polycarpe, ne confère aucune autorité à son titulaire en dehors de la communauté où il exerce ses fonctions[2]. L'autorité religieuse et morale, à un point de vue général, est inhérente au presbytérat. Il est extrêmement important de constater que dans ces Épîtres, tout entières consacrées à faire prévaloir l'autorité épiscopale dans des églises très exposées à l'anarchie doctrinale et disciplinaire, dans ces Épîtres où l'insistance même que met l'auteur à défendre sa thèse prouve que la réalité ne répondait encore nullement à son idéal, il n'y a pas là moindre allusion au caractère *catholique* de l'épiscopat[3]. Alors qu'il accumule avec une véritable passion toutes les raisons qui font du pouvoir épiscopal l'ancre de salut pour les chrétiens, Ignace passe absolument sous silence et l'autorité catholique, et le pouvoir sacramentel, et

1. Voir plus haut, p. 318.
2. Voir plus haut, p. 502.
3. Voir plus haut, p. 494, n. 1, la discussion du passage *Ad Ephes.*, III, que l'on objecte parfois à tort.

l'institution apostolique de l'épiscopat et le principe de la succession apostolique. Il n'est pas téméraire d'en conclure qu'il n'en parle pas parce qu'il les ignore. Ici encore Ignace nous apparaît comme l'un des plus fidèles représentants de la tradition paulinienne. Pour lui, les diverses communautés sont des personnes autonomes; l'unité catholique est encore toute mystique. C'est l'unité concrète de chaque communauté qu'il lui importe de sauvegarder, mais sans altérer son autonomie. Un jour viendra où, même à ce point de vue, l'évêque, en sa qualité de représentant ou de personnification de sa communauté, sera appelé à se concerter avec les évêques d'autres communautés pour prendre des résolutions communes aux chrétiens de toute une région. Alors l'unité idéale de l'Église prendra corps dans la réalité et le caractère catholique de l'évêque s'affirmera par le fait même de sa participation à cette œuvre collective.

* * *

Avec les *Lettres d'Ignace d'Antioche* l'épiscopat uninominal et monarchique fait son entrée dans l'histoire de l'Église au commencement du second siècle de notre ère. C'est dans les communautés helléniques d'Asie-Mineure qu'il a fait sa première apparition par suite des conditions particulières de leur composition. Déjà les *Épîtres Pastorales* y révèlent la substitution de l'épiscopat uninominal à l'épiscopat plural. Ignace réclame pour cet *episkopos* unique dans chaque communauté un pouvoir quasi monarchique. Assurément il ne faut pas un seul instant perdre de vue que la nature de son esprit, les circonstances au cours desquelles il écrit ses *Lettres*, le caractère même de son style, ne permettent pas de prendre son ardent plaidoyer en faveur de l'autorité épiscopale pour une reproduction fidèle de la réa-

lité ecclésiastique dans ces églises. Quand on dépense tant d'efforts pour persuader à ses lecteurs qu'en dehors de la soumission complète à leurs évêques respectifs il n'y a pour eux aucune garantie de salut, il est bien clair que les lecteurs ne sont pas déjà convaincus de cette vérité. On ne frappe pas si fort pour enfoncer des portes ouvertes.

Ignace nous atteste donc son idéal plus que la réalité ecclésiastique de son temps. Ses lettres mêmes trahissent une situation beaucoup plus tourmentée et dénotent que l'autorité réclamée en faveur de l'évêque est une autorité morale, bien plus qu'un pouvoir déjà doté des moyens d'action qui pourront, seuls, en assurer l'exercice. Mais la conception ecclésiastique dont il a été le premier défenseur dans l'antique littérature chrétienne, était appelée à de hautes destinées. Une phase nouvelle s'ouvre avec lui dans l'histoire des origines de l'épiscopat, la phase des luttes, longues et parfois pénibles, que l'épiscopat monarchique eut à soutenir, d'abord pour se répandre dans les autres parties de la chrétienté, ensuite pour triompher des résistances que le vieil esprit chrétien, esprit de liberté, d'individualisme, d'inspiration religieuse et morale, de communion directe du fidèle avec le Christ et avec Dieu, opposa à l'autoritarisme ecclésiastique et épiscopal, dans le domaine de la pensée, de la piété, de la vie chrétiennes. Le premier manifeste en faveur de l'épiscopat monarchique clôt ainsi la première et la plus délicate partie de l'enquête historique à laquelle est consacrée notre *Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire romain*.

Les rouages essentiels et les principes constitutifs du gouvernement ecclésiastique chrétien existent dès le début du second siècle; mais, chose curieuse, ils se sont dégagés indépendamment les uns des autres, dans les diverses parties de la chrétienté. Ils ne porteront tous leurs fruits qu'en se combinant et en se fécondant mutuellement.

L'épiscopat monarchique est né dans l'Asie hellénique et a eu pour premier patron un Syrien; c'est un produit de l'Orient, qui s'est tout d'abord développé dans ces régions de l'Asie-Mineure dont M. Mommsen a dit avec beaucoup de raison : « En Asie-Mineure il y a eu dès l'origine beaucoup » moins de cités autonomes que dans la Grèce proprement » dite... L'Asie-Mineure, en effet, était une vieille terre de » sujétion, habituée à l'ordre monarchique sous la domina- » tion perse comme sous la domination grecque[1]. »

Mais, si l'institution épiscopale monarchique est née en Orient, les principes ecclésiastiques de l'Église catholique, l'âme même du gouvernement de l'Église, sont des produits de l'Occident. C'est à Rome que nous en avons constaté l'éclosion. C'est là que le ritualisme, le sacerdotalisme, l'autorité souveraine de la tradition ecclésiastique, les principes de l'institution apostolique et de la succession régulière des évêques, ont fait leur apparition dans l'Église. C'est là, à cette incomparable école de l'art de gouverner les hommes, que l'Église catholique a puisé les inspirations fondamentales de son organisation. L'épiscopat monarchique ne deviendra réellement une puissance que lorsqu'il se sera établi à Rome et que l'institution orientale, simple procédé imaginé par des hommes incapables de se gouverner par eux-mêmes, aura été transformée et vivifiée par l'esprit romain.

1. *Römische Geschichte*, t. V, p. 326 à 327.

CONCLUSION

La *Table des matières* très détaillée qui clôt ce volume permettra au lecteur de se retrouver sans trop de peine dans les explications, nécessairement complexes, de l'enquête minutieuse à laquelle nous nous sommes livré. Des études de ce genre valent surtout par le détail. C'est justement pour avoir voulu trop simplifier les choses, en ramenant les origines du gouvernement de l'Église chrétienne à quelques thèses rigoureuses, que les historiens ont le plus souvent commis des erreurs.

Ce qui se dégage clairement de notre enquête, c'est que Jésus lui-même n'a fondé aucune institution ecclésiastique et ses apôtres pas plus que lui. Les thèses de l'institution apostolique de l'épiscopat et de la succession apostolique sont condamnées par les plus anciens témoignages de la littérature chrétienne. La vérité, c'est qu'il n'y pas eu de type gouvernemental unique aux origines de l'Église chrétienne.

Dans l'Église-mère de Jérusalem et dans la petite chrétienté palestinienne primitive, a prévalu le principe légitimiste du gouvernement de l'Église par les parents du Messie selon la chair, en attendant son retour glorieux.

Dans les églises fondées en terre païenne l'organisme ecclésiastique s'est constitué lentement, d'une façon spontanée, sans copier tel ou tel type déterminé antérieur, pas plus celui de la synagogue juive que ceux des associations religieuses privées ou publiques de la société gréco-romaine, mais en se conformant aux conditions générales qui régissaient l'exis-

tence de tous les collèges religieux de l'époque. Dans ce cadre général les besoins particuliers aux églises chrétiennes ont provoqué la différenciation d'un certain nombre de fonctions organiques spécifiquement chrétiennes. Mais ce travail ne s'est pas opéré dans toutes les églises de la même façon, ni surtout en même temps, parce que les conditions d'existence n'étaient pas les mêmes pour toutes.

D'une façon générale il faut distinguer à l'origine les fonctions spirituelles ou religieuses et les fonctions administratives.

Les premières ont été tout d'abord exercées à peu près exclusivement par des fidèles en possession d'un charisme ou don naturel, de prophétie, d'enseignement ou d'édification. Dans la communauté primitive, souveraine, entièrement démocratique, le peuple chrétien est seul juge des enseignements que l'esprit de Dieu inspire à quelques-uns des disciples du Christ. Dès le début cependant il se constitue dans chaque église un groupe de fidèles, plus zélés que les autres, prenant plus à cœur les affaires de la communauté, se distinguant par l'ardeur et le dévouement persévérant de leur piété. Ce sont les *proïstamenoi* ou les *presbytres*, c'est-à-dire les notables spirituels, les chrétiens de vieille roche, — et non simplement les membres les plus âgés de la communauté. Ces presbytres ne tardent pas à constituer un corps fermé, un conseil de l'église ou conseil presbytéral dans lequel il faut être admis. Ils exercent tout particulièrement la cure d'âmes. Comme ils sont d'une piété plus ardente, on s'adresse à eux de préférence pour bénéficier des bienfaits spirituels de la piété. La dignité presbytérale implique ainsi de bonne heure une supériorité religieuse. Comme toute décision de la communauté chrétienne primitive passe pour avoir été inspirée par le Saint-Esprit, leur élection presbytérale leur confère de bonne heure une autorité supérieure. Enfin comme leurs fonctions les portent à catéchiser les fidèles, ils tendent de plus en plus à accaparer à leur profit

l'instruction et l'édification au détriment des charismatiques ou des inspirés, prophètes et *didaskaloi*, qui sont considérés comme un élément de désordre.

Les fonctions épiscopales ont été, au contraire, à l'origine, des fonctions administratives. Elles sont dès le début distinctes des fonctions presbytérales quoiqu'elles aient été souvent, peut-être le plus souvent, exercées par des presbytres. Les *épiscopes*, dont les diacres sont les assistants et en quelque sorte les agents, ont été d'abord les administrateurs financiers, les intendants de la communauté, chargés du contrôle des services et de l'exécution des délibérations prises par la communauté souveraine, soit directement, soit bientôt sur proposition du conseil presbytéral, quand celui-ci était constitué en conseil directeur de l'association.

Mais dans des collèges essentiellement voués à la vie spirituelle, comme les églises chrétiennes, le contrôle administratif impliqua bientôt le contrôle disciplinaire. Les épiscopes sont ainsi les gardiens de la discipline et, aussitôt qu'elle commença à se former, les gardiens de la tradition constitutive de l'association, — tradition doctrinale, morale, rituelle. En même temps, par le fait même du conflit qui existe entre leur mission et l'activité des charismatiques ou des gnostiques, ils sont amenés comme les presbytres à assumer les fonctions de l'enseignement. Aussi plus la lutte entre la tradition récente et le gnosticisme ou l'individualisme prophétique est vive, plus les pouvoirs de l'episkopos tendent à s'accroître.

Tandis qu'à l'origine il semble y avoir eu presque partout pluralité d'épiscopes dans chaque communauté, dès le début du second siècle l'épiscopat devient uninominal dans les églises d'Asie-Mineure. Ici l'episkopos, sans avoir encore de caractère catholique, devient de plus en plus le représentant de l'unité ecclésiastique locale, la personnification de sa communauté, le porte-drapeau de la fidélité au Christ et à Dieu. Néanmoins il tient son autorité de la communauté

qui le nomme et il ne peut l'exercer qu'en harmonie avec le conseil presbytéral, dont il est en quelque sorte le pouvoir exécutif.

Ce type de l'épiscopat monarchique fait son apparition dans les *Épîtres d'Ignace d'Antioche*, mais il s'y présente à l'état de devenir plutôt que comme une réalité déjà établie. L'épiscopat uninominal n'existe pas encore en Occident, où les principes caractéristiques du système ecclésiastique catholique se développent tout d'abord à Rome sans qu'il y ait encore d'episkopos unique dans cette ville.

Tel est le squelette de l'organisme. Il ne devient vivant que si l'on replace ces diverses fonctions successivement dans les divers milieux où elles se développèrent. C'est à la distinction toujours plus nette de ces foyers primitifs du christianisme que les historiens doivent consacrer toutes leurs forces.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE

TABLE DES MATIÈRES

II

LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS EN PALESTINE

1. Prière de corriger à la ligne 13 les mots : « vit encore à l'état organique » en ceux-ci : « vit encore à l'état *inorganique* ».

III

LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS EN TERRE PAÏENNE

Pages

Pages

*

V

L'AVÈNEMENT DE L'ÉPISCOPAT MONARCHIQUE DANS LES ÉGLISES D'ASIE-MINEURE

FIN DE LA TABLE

CHALON-SUR-SAONE, IMP. DE L. MARCEAU

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME I

ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

Par les Membres de la Section des Sciences religieuses

AVEC UNE INTRODUCTION

Par M. ALBERT RÉVILLE

Professeur au Collège de France, Président de la Section

Sommaire du contenu : Albert RÉVILLE. Introduction. — Le sens du mot *Sacramentum* chez Tertullien. — L. DE ROSNY. Le texte du Tao teh king et son histoire. — PICAVET. De l'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne. — Hartwig DERENBOURG. Un nouveau roi de Saba. — Sylvain LEVI. Deux chapitres du Sarva-Darçana-Samgraha. — MASSEBIEAU. Le classement des œuvres de Philon. — AMÉLINEAU. L'hymne au Nil. — Maurice VERNES. Les populations anciennes et primitives de la Palestine, d'après la Bible. — ESMEIN. La question des investitures dans les lettres d'Yves de Chartres. — Jean RÉVILLE. Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes des deux premiers siècles. — Ernest HAVET. La conversion de saint Paul. — SABATIER. L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu les Epîtres de saint Paul? — Is. LŒB. La chaîne de la Tradition dans le premier chapitre des *Pirké Abot*.

Un beau vol. in-8e . . . . **7 fr. 50**

VOLUMES II ET III

DU PRÉTENDU POLYTHÉISME DES HÉBREUX

ESSAI CRITIQUE SUR LA RELIGION DU PEUPLE D'ISRAEL

Suivi d'un Examen de l'authenticité des écrits prophétiques

Par **MAURICE VERNES**, directeur-adjoint

2 beaux volumes in-8e. Chaque volume. . . . . **7 fr. 50**

VOLUME IV

LA MORALE ÉGYPTIENNE

QUINZE SIÈCLES AVANT NOTRE ÈRE

Étude sur le papyrus de Boulaq n° 4

Par **E. AMÉLINEAU**

Un volume in-8° . . . . **10 fr.**

VOLUME V

LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

ÉTUDE SUR LA FORMATION DU GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE AU SEIN DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE DANS L'EMPIRE ROMAIN

Par **JEAN RÉVILLE**

Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études (Section des Sciences religieuses)

Un volume in-8° . . . . **7 fr. 50**

CHALON-SUR-SAÔNE, IMP. FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU.

